سالم محمد القمودى

العودة الى الأصل



المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر

العـودة الى الأصـل

العــودة الى الأصــل

سالم محمد القمودى



المركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر
طرابلس - الجماهيرية

الطبعة الثانية 1428 ميلادي
رقم الايداع 98/3245
دار الكتب الوطنية - بنغازي

هاتف: 4440705 - 4445565 - مبرق: 20032 - 20668
ص.ب.: 80984 - طرابلس - الجماهيرية

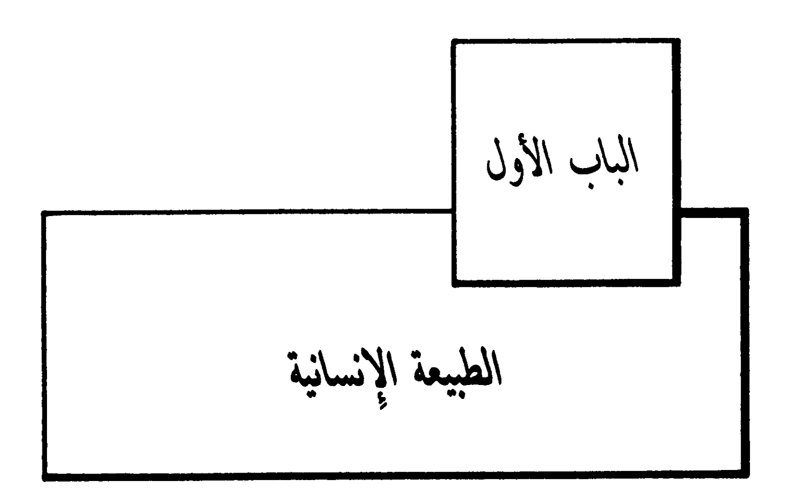
تصدير

هذا مدخل إلى البحث فيما هو مشترك فى الإنسان، أردت به الإشارة إلى أن ما هو مشترك فى الإنسان هو التعبير الطبيعى الموضوعى عن الإنسان، أى إنسان، وأن أى تفسير يجاوز ما هو مشترك فى الإنسان إلى ما هو ذاتى فيه إنما هو تفسير قاصر على ذات بعينها ولا يجب بحال أن يتجاوزها إلى غيرها من الذوات إلا بقدر ما فيه من تشارك مع تلك الذوات. وأن أى قانون لا يتأسس على ما هو مشترك فى الإنسان إنما هو قانون مضاد للإنسان، مناف لطبيعته الإنسانية.

فمن طبيعة الإنسان أو من الأمر المشترك فى الإنسان ومن تكوينه ومن سلوكه وحاله ينبغى أن يستخلص القانون الطبيعى. لأن القانون الطبيعى يتأسس على الحق الطبيعى للإنسان،

والحق الطبيعى للإنسان ينبثق مما هو مشترك فيه، أى مما هو موضوعى فى الإنسان وليس مما هو ذاتى فيه. لأن ما هو ذاتى فى الإنسان يخصه وحده ولا يخص غيره من الناس.

ومن أجل ذلك ظهر هذا البحث ليؤكد أن الطبيعة الإنسانية هى بحق ضالة الفلسفة التى لم تهتد إليها بعد كما هى على حقيقتها وإن كانت تقترب منها تارة وتبتعد. وإن اختلاف فهمنا للطبيعة الإنسانية يؤدى إلى اختلافنا فى تفسير هذه الطبيعة، وبالتالى إلى اختلافنا فى فهم الإنسان وتفسيره والتقنين له. الأمر الذى يجعل إمكانية رسم صورة واحدة لمستقبل الإنسانية السياسى والاقتصادى والاجتماعى إمكانية غير قابلة للتحقيق.



الباب الأول

الطبيعة الإنسانية



الفصل الأول

ضرورة البحث فى الطبيعة الإنسانية

الإنسان، هذا المخلوق المكابد أبداً.

كيف يجب أن يعيش؟

كيف ينبغى أن ينظم حياته؟

كيف يتحرر من قيود الحاجة، ويعيش حريته؟

كيف يسعد فى حياته، فيحقق وجوده الطبيعى الحر السعيد كإنسان، وليس كأى شىء آخر؟.

أسئلة حيرت المفكرين والمفسرين منذ القدم وما زالت تحيرهم حتى الآن، جميعهم بحثوا، نظروا، فكروا، نظّروا من أجل الإنسان وحريته وسعادته. لكن الإنسان ما زال يسأل،

ما زال يبحث ، ما زال يفكر فى نفس الأسئلة ، رغم العصور الطويلة التى خلت من عمر الإنسانية.

لماذا؟

لأنه لم يجد فيما فكر فيه المفكرون والمفسرون والكتاب، وما وضعوه من أجله ما يحل مشكلته ، ويحرر حاجاتـه ، ويسعد حياته . بل لم يجد إلا مزيداً من البؤس والتعاسة والقلق ، ومزيداً من القهر والغبن والظلم.

ولكن ، لماذا سارت الأمور على هذا النحو؟ ولماذا لم يصل كل أولئك المفكّرين والمفسّرين والكتاب إلى طريق صحيحة وواحدة لتفسير حياة الإنسان ليعيش الإنسان وفقاً لها؟ ما دام «الإنسان هو الإنسان فى أى مكان واحد فى الخلقة، وواحد فى الإحساس»[1] واحد فى الطبيعة، وواحد فى العقل؟

لأن أولئك المفكرين والمفسرين والكتّاب لم يتفقوا على بداية صحيحة وواحدة لدراسة الإنسان، وحياة الإنسان بل رأى كل واحد منهم فى جانب من جوانب الإنسان كل الإنسان واتخذ من ذلك الجانب هدفاً وغاية لبحثه، وانطلق ينظر ويفسر الإنسان وحياة الإنسان من خلال تلك النظرة إلى الإنسان. الأمر الذى أدى إلى ظهور نظريات مبتسرة وقاصرة، تناولت

---

(1) الكتاب الأخضر ـ معمر القذافى ـ الفصـــل الأول، ص 57 .

جانباً من الإنسان دون جانب، وبالتالى اختلفت الحلول التى قدمتها تلك النظريات للمشكلات الإنسانيـة تبعاً لاختـلاف أساسيات البحث، ومصادر الاستقراء، ومراجع الإلهام:

فالماديون انطلقوا من الجانب المادى فى الإنسان واستقرأوا الطبيعة المادية لتفسيره، ورسم صورة فيزيائية لحياته، خالية من كل قيمة معنوية إنسانية.

والمثاليون سحرهم العقل فاشتطوا فى بحثه، وتنصيبه إلهاً للإنسان فى الأرض يشرع له ويقنن. وفاتهم أن العقل لا يملك إلا السكوت أو الإذعان لإرادة الإرادة التى لا سبيل له عليها، إلا أن يحلل ويفسر وينظر ويشرع ويقنن، علّها تستجيب له عن تواضع وعرفان لا أكثر. فإذا ما عنّ لها أمـر من الأمور، وأرادته، وكان فى إمكانها أن تفعله، فعلته، حتى لو عقبه ندم وخسران.

والوجوديون رأوا فى الذات مشروعاً جديراً بأن يتحقق، ويحقق نفسه فى دنيا الواقع، بمعزل عن أى قيد من أخلاق أو شرط من واجب، وحيرهم القلق فى الإنسان ، فاحتاروا معه. وكان من فرط قلقهم وحيرتهم أن اخترعوا نمطاً فريداً من الحرية ، آمنوا به ، وصدقوه ، فبشروا به . تلك هى الحرية الوجودية، التى لا تعدو أن تكون فكرة شاذة فى واقع الإنسان الطبيعى .

والعمليون (البراجمانيون) بهرهم العمل ، وشدتهم التجربة والخبرة فاعتقدوا بأن ما وراءهما وهم وخيال، وميتافيزيقا لا معنى لها.

وأصحاب الإنسان الكامل، والإنسان الفاضل ، والإنسان الأعلى من حدسيين، وعقليين ، وماديين، أرادوا من الإنسان أن يكون إلهاً فى الأرض أو إنساناً فوق الإنسانية ، مطلق الحكمة والإرادة والتدبير يتصرف فى غيـره ما يشـاء ، إما لحكمته وفضيلته ، وإما لقوته وجبروته دونما اعتبار لهذا الغير ، ما لم يكن إنساناً مثله مجاوزاً للإنسانية يصارعه فى إنسانيته المتفوقة ليصبح أكثر تفوقاً منه وأكثر تجاوزاً للإنسان.

وهكذا تتعدد النظريات والمذاهب، وتختلف الحلول التى تقدمها تلك النظريات للمشاكل التى يعانى منها الإنسان. وما تعدد الأولى واختلاف الثانية إلا دليل على اختلاف الأساس الذى انطلقت منه تلك النظريات فى بحثها للإنسان، وتفسيرها لحياته، الأمر الذى ترتب عليه اختلاف فهم تلك النظريات للإنسان. أى اختلاف الرؤ ية إلى الإنسان، من نظرية إلى نظرية ، ومن مذهب إلى مذهب . وبالتالى اختلاف التفسير الذى يصحب هذه الرؤ ية ، فكل نظرية تفهم الإنسان على نحو ما، وتفسر حياته تفسيراً ما، وتراه رؤ ية ما، تختلف عن غيرها من النظريات.

وما اختلاف فهم تلك النظريات للإنسان إلا دليل أيضاً على

خطأ تلك الاتجاهات المتعددة المتنافرة، وتأكيد على وجوب سلوك طريق جديدة، وواحدة، للبحث فى الإنسان ، والوصول به إلى بر الأمان طريق تنبثق من الإنسان ذاته : طبيعته ، حاجاته ، حريته ، سعادته ، قوانينه التى تحكمه وتتحكم فيه ، علاقاته مع الآخرين. وليست من خارج الإنسان، لأن البحث فى الإنسان من خارج الإنسان تجاوز للواقع ، الذى هو الإنسان ذاته ، المشكلة ذاتها ، التى تبحث أو يبحث لها عن حل وتفسير.

إن البداية الحقيقية للبحث فى الإنسان هى من الإنسان نفسه. ولكن ، من هو الإنسان الذى ينبغى أن يبدأ عنه البحث؟

هل هو زيد أم عمرو؟

وهل تكفى دراستنا لزيد لمعرفة عمرو، أم لا بد من دراسة عمرو ، وبالتالى لا بد لنا من دراسة الناس جميعاً لتكون تقويماتنا صحيحة ، وأحكامنا سليمة؟.

وهل هو الإنسان بمفهوم أفلاطون ، ذلك المثال المجرد القابع خلف الحجب ، والذى تحاول النفس جاهدة اللحاق به لتحقيق سعادتها؟.

أو هو الإنسان بمفهوم أرسطو (الحيوان العاقل)؟.

أم هو الإنسان (العقل) كما هو الحال عند معظم العقليين والمثاليين؟ .

أم هو الإنسان (المادة) كما هو الحال عند الماديين؟ .

أم هو الإنسان (الذئب) كما يرى هوبز؟ .

أم هو الإنسان (الأعلى) كما هو الحال عند نيتشه؟ .

أم هو الإنسان (الاقتصادى) كما يقول بذلك ماركس؟ .

أم هو الإنسان (الفرد) كما يرى سارتر؟ .

أم هو إنسان (التجربة والخبرة) كما يرى العمليون؟ .

إن دراسة زيد من الناس، والبحث فى سلوكه وأحواله لا يكفى لفهم عمرو، وفهم عمرو وحده أيضاً لا يكفى لفهم الناس جميعاً ، ودراسة الإنسان المثال كما يرى أفلاطون لا تستقيم لإنسان يعيش فى الأرض ويأكل الطعام، ويمشى فى الأسواق. ودراسة الإنسان على أنه الإنسان العقل، أو الإنسان المادة، أو الإنسان الذئب ، أو الإنسان الأعلى أو الإنسان الاقتصادى ، أو الإنسان الفرد، أو الإنسان التجربة والخبرة إنما هو ابتسار للإنسان، واقتصار غير مبرر على جانب من جوانب الإنسان ، وتركيز خاطىء على ما هو ذاتى فى الإنسان وإهمال ظالم لما هو موضوعى فيه. الأمر الذى يؤدى إلى

استخلاص نتائج ذاتية ناقصة ، لا يجوز بحال من الأحوال أن تعمم على كل الناس.

ولهذا ، لا بد لنا من البحث عن (إنسان) نتخـذه مادة لبحثنا ، ومنطلقاً لتقويماتنا ، ومصدراً لأحكامنا . إنسان ليس هو زيد بعينه ، ولا عمرو بعينه . ولكنه إنسان ينطبق على كل الأناس، ويستغرق كل الأناس ، ويجمع بين جنبيه كل ما هو موضوعى ومشترك بين الأناس.

وهنا تواجهنا مشكلة الوصول إلى هذا (الإنسان) أو معرفة هذا الإنسان، فمن هو إنسان كل الأناس ، أو الإنسان الجامع لما هو مشترك فى الإنسان أى إنسان؟ .

إن إنسان كل الأناس أو الإنسان الجامع لما هو مشترك في الإنسان أى إنسان، لا يوجد بين الناس، لأنه ليس إنساناً بعينه، يشار إليه فنعرفه، إذ لو كان الأمر كذلك لسارعنا إلى هذا الإنسان ، وأشبعناه بحثاً وتمحيصاً ، ودراسة وتنقيباً ، بل لسارع كل منا إلى ذاته ، وسلوكه وأحواله ، وطرائق معيشته وعلاقاته ، مستنبطاً من ذلك ما شاء من أحكام يراها لازمة وصالحة لتنظيم حياته وتأسيس مجتمعه ، ولعمم تلك الأحكام على غيره من البشر، اعتقاداً منه أنها الأكثر صحة وصواباً، لأنها منبثقة من ذاته ، وصادرة عن تأملاته. ولو كان الأمر كذلك حقاً، لكانت جميع تقويماتنا وأحكامنا، تقويمات

وأحكاماً ذاتية، تخص ذاتاً بعينها (موضوع الدراسة أو الاستنباط) ولا تخص غيرها من الذوات، ولتجمعت لدينا أحكام وتقويمات ذاتية شتى، بعدد الذوات موضوع البحث.

ولتجنب هذه المزالق والانحرافات الذاتية، ومن أجل الوصول إلى أحكام وتقويمات وقضايا إنسانية ، لا تخص ذاتاً بعينها ، ولكنها تخص كل الذوات البشرية، لا بد لنا من وضع تصور أو مفهوم أو أنموذج لهذا الإنسان (الذى يجب أن يكون موضوع البحث)، لا من أجل أن يكونه كل الناس أو بعضهم ، ولكن من أجل أن نفهم كل الناس، من أجل أن نفهم الإنسان ، أى إنسان ، ومن أجل أن يساعدنا ذلك على اكتشاف قوانين الإنسان، وفهمها وطاعتها ، والعمل بها.

وهذا التصور، أو المفهوم ، أو الأنموذج إنما يتجلى فى أجلى مظاهره فى (الطبيعة الإنسانية) أى فى ذلك الإحساس المشترك بين بنى الإنسان: بالوجود، والحياة، والفكر، والحاجة والحرية، والسعادة. فهذه الطبيعة الإنسانية أو هذا الإحساس المشترك هو (المفهوم الجامع للإنسان الأنموذج) هذا الكل المتكامل الذى يفكر، ويعمل ، ويحتاج ، ويستهلك . وهو وحده الذى يحدثنا عن الإنسان ، وما يحتاجه الإنسان ليحقق وجوده الطبيعى الحر السعيد. وهو وحده الذى يجب أن يكون مصدراً لأية نظرية ، أو لأى نسق مفسر للحياة

الإنسانية. ومنه وحده يجب أن تستمد القوانين والقواعد التى تؤدى إلى تنظيم حياة الناس فى عموميتها وشموليتها. لأنه هو التعبير الطبيعى عن الإنسان ومشاكله واحتياجاته، المتضمن للطريق الصحيحة التى تتوافق معه كـإنسان ، والتى ينبغى بالتالى أن يسير عليها فى حياته فى كل ما يتصل بوجوده ككائن يسعى لتحقيق وجوده الطبيعى الحر السعيد.

لأن الوجود الحقيقى هو الوجود الطبيعى؛ والتفسير الحقيقى لهذا الوجود هو التفسير الطبيعى، والتفسير الطبيعى هو الذى ينبثق من طبيعة الأشياء ذاتها. فنحن حينما ندرس النبات إنما ندرس طبيعته فنعرفها، ونعيها ونفسرها، فنسخرها لمنفعتنا. وحينما ندرس الحيوان إنما ندرس طبيعته، فنعرفها ، ونعيها ، ونفسرها ، فنسخرها لخدمتنا ومنفعتنـا ومصلحتنا. وكـذلك الإنسان فلكى نعرفه ونعيه ونفـسره ونفسر حياته ، ونحاول تنظيمها ، لا بد أن ندرس طبيعته ، فهى موضوعه ، وهي مبدأ حياته ، وهى قانونه الذى رسم ليعيش وفقاً له. بل هى الإنسان ذاته فى صفاته وتألقه وتجليه ، دون زيادة أو نقصان.

ولعل (جان جاك روسو 1712 - 1778 م) كان محقاً عندما قال: «إن أجدى المعارف الإنسانية فائدة، وأقلها تقدماً هى ، على ما يبدو لى ، معرفة الإنسان، وإنى لأجرؤ على القول بأن الكتابة الوحيدة المنقوشة على معبد (دلفى) كانت تنطوى على

تعليم هو أكثر أهمية وأشد صعوبة من جميع الكتب الضخمة التى وضعها علماء الأخلاق»[1].

وعلى ذلك، فإن الطبيعة الإنسانية هى بحق ضالة الفلسفة التى لم تهتد إليها بعد، كما هى على حقيقتها، وإن كانت تقترب منها تارة، وتبتعد عنها تارة أخرى ، بقدر قربها من الإنسان ونواميسة ، وبعدها عنه . لكنها لم تصل بعد إلى ما يريده الإنسان ، وما يحلم بأن يحققه فى واقعه ، لأنها لم تهتد بنواميس الحياة الإنسانية الطبيعية التى فطر الإنسان ليعيش وفقاً لها ، ولم تبدأ من حيث يجب أن تبدأ ، ولم تراع إمكانات الإنسان ، وحاجاته ، وحدوده الإنسانية ، فاشتط بعضها فى جانب من الإنسان دون جانب ، وتطرف بعضها الآخر فى جزء من الإنسان وأهمل الباقى ، وسبح بعضها الثالث فى فلك الغيبيات وحجب السماوات دون هداية أو رشاد ، فما استفاد الإنسان شيئاً كثيراً من كل ذلك.

ومن أجل هذا تتأكد الحاجة يوماً بعد يوم إلى العودة إلى الطبيعة الإنسانية باعتبارها المصدر الطبيعى لفهم حقيقى

---

(1) جان جاك روسو ـ أصل التفاوت بين الناس ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 26 اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ـ بيروت 1972 م. ويشير روسو بذلك إلى عبارة (اعرف نفسك) المنقوشة على مدخل معبد دلفى فى أثينا، وهى العبارة التى رددها سقراط كثيراً ثم رددها ابن سينا من بعده.

للإنسان ، ولبناء تفسير إنسانى شامل للحياة الإنسـانية فى جوانبها الواقعية. على اعتبار أن الطبيعة الإنسانية هى الوحدة الموضوعية التى تضم أفراد الإنسانية جميعاً فى إطار واحد عام شامل مشترك بينهم ، الأمر الذى يجعل طرائق البحث فى الإنسان تنطلق كلها من منطلق واحد ، لتعود إليه بما وصلت إليه من نتائج وحلول . متجاوزة فى سيرها وفى بحثها كل الفوارق الذاتية المتغيرة التى تلحق الـوحدات الـذاتية من الطبيعة الإنسانية ، تلك الفـوارق التى ترتـد إلى الصفات الذاتية، التى هى أبعد ما تكون عن الموضوعية الإنسانية. والتى هى فى ذات الوقت مبعث اختلاف المفكرين والمفسرين فى رؤ يتهم للإنسان ، وتفسيرهم للكيفية التى ينبغى أن يعيشها وينظم حياته وفقاً لها.



الفصل الثانى

مفهوم الطبيعة الإنسانية
عند بعض المفسرين

احتل البحث فى مفهوم الطبيعة الإنسانية مكانة بارزة فى كتابات المفسرين، خلال التاريخ الفكرى الإنسانى. واختلفت التفسيرات حوله وتباينت، فنحت مناحى مختلفة، ومتشعبة، تسببت إلى حد بعيد فى غربة الإنسان عن ذاته، وعن ذوات الآخرين، حتى أن الإنسان أساء فهم طبيعته الإنسانية، فأساء فهم نفسه، وأساء بالتالى فهم الآخرين.

فبعض المفسرين نظر إلى الطبيعة الإنسانية على أنها (العقل) ولذلك اجتهد هؤلاء فى تفسير العقل، وبيان قوانينه، وأحكامه، ومناهجه محاولين بذلك الوصول إلى تفسير عقلى للكون والحياة. ولذلك اتخذ تفسيرهم للطبيعة الإنسانية طابعاً

عقلياً مغلقاً، وفوقياً ، يتجاوز أحياناً إمكانات الإنسان وقدراته . كما هو الحال عند معظم العقليين والمثاليين.

وحاول بعضهم انتزاع كل شهوة ورغبة من الطبيعة الإنسانية والسمو بها فوق الحاجات البشرية الطبيعية ، كما فعلت الصوفية. ولا يخفى ما فى هذا الجانب من شطط وغلو ، ومحاولة تجاوز للواقع الطبيعى الحقيقى للإنسان.

ونادى بعضهم بأن الطبيعة الإنسانية واحدة ، وبأن الإنسان هو الإنسان حيثما وجد.

وقال آخرون بأن الطبيعة الإنسانية تختلف باختلاف الأفراد، فلكل إنسان طبيعته الخاصة به ولكل استعداداته وقدراته وإمكاناته.

وهناك من تصور أن الطبيعة الإنسانية شريرة فى أصلها مفطورة على الأنانية وحب الذات ، حتى أن البشر يعيشون فى حرب ضد بعضهم البعض من أجل إشباع رغباتهم (حرب الجميع ضد الجميع) كما يقول بذلك توماس هوبز.

ومنهم من يرى أن الطبيعة الإنسانية خيرة، ولكن المجتمع بقوانينه الوضعية هو الذى يحيلها إلى شر. كما نادى بذلك جان جاك روسو.

وأنكر آخرون الطبيعة الإنسانية، لأنهم لم يروا فى دنيا

الواقع شيئاً اسمه الطبيعة الإنسانية، وإن كانوا يرون بطبيعة الحال شيئاً اسمه الإنسان (الفرد).

وسنستعرض فى هذا الفصل بعض تلك التفسيرات، لنتبين بعضاً من ملامح هذا المفهوم:

سقراط

كان الاتجاه عند فلاسفة اليونان القدماء قبل السوفسطائيين اتجاه نحو طبيعة العالم الخارجى، عالم الأشياء والظواهر . فقد انصب اهتمامهم على الطبيعة الخارجية (طبيعة المادة)، وعكفوا على دراسة عناصرها ومكوناتها، وعللها البعيدة ، وحاولوا أن يفسروا تلك الطبيعة المادية على أمل أن يصلوا من خلال ذلك إلى تفسير شامل للكون والحياة ، بما فى ذلك الإنسان ذاته باعتباره جزءاً من ذلك العالم المادى. «وكانت النهاية الطبيعية لهذا النوع من الأفكار هى مادية ديمقريطس (640 - 560 قبل الميلاد)، (لا يوجد أى شىء فى الحقيقة سوى الذرات والفراغ)»[1] .

(1) قصة الفلسفة ـ ول ديورانت ـ ترجمة د . فتح الله محمد المشعشع الطبعة الرابعة ـ مكتبة المعارف، ص 7.

ذلك كان الاتجاه الرئيسى للفكر اليونانى فى بدايته وقبل مجىء السوفسطائيين ، فلما جاء السوفسطائيون استطاعوا أن يوجهوا هذا الفكر وجهة أخرى، أكثر قرباً من الإنسان، وأكثر اهتماماً به يقول ول ديورانت فى قصة الفلسفة: «إن التطور العظيم الخصيب فى الفلسفة اليونانية اتخذ شكلاً له فى السوفسطائيين، معلمى الحكمة المتجولين والطوافين، الذين وجهوا اهتمامهم إلى طبيعتهم وأفكارهم بدلاً من توجيهه إلى عالم الأشياء»[1].

وقد انقسم السوفسطائيون إلى مدرستين رئيسيتين: «قالت إحداهما مثل روسو، أن الطبيعة خير والمدنية شر ، وأن جميع الناس متساوون بالطبيعة ، وأن النظم الطبقية المصطنعة هى التى قضت على هذه المساواة بينهم، وفرقتهم إلى طبقات ، وأن القانون هو من اختراع الأقوياء من الرجال، ليقيدوا ويحكموا الضعفاء منهم. وادعت المدرسة الأخرى مثل نيتشة، أن الطبيعة وراء الخير والشر وأن الناس بالطبيعة غير متساوين، وأن الأخلاق من اختراع الضعفاء لتقييد وكبح الأقوياء، وأن القوة هى الفضيلة العليا ، والرغبة العليا التى يرغب بها الإنسان»[2].

---

(1) المرجع نفسه ص7 .

(2) قصة الفلسفة ـ ول ديورانت ـ ترجمة د . فتح الله محمد المشعشع ـ الطبعة الرابعة ص 8 ، مكتبة المعارف ـ بيروت 1979 .

ولعل السفسطائيين بذلك كانوا أول من نبه سقراط إلى ضرورة البحث فى الإنسان، ومهد جدلهم السوفسطائى له الطريق إلى بناء منهجه الفلسفى الأساسى، وهو الجدل، وأثاروا غيرته على الأخلاق والفضيلة بما كانوا يثيرونه من مشكلات هامة ذات صلة مباشرة للإنسان ومقدساته، فلقد وقفوا «بلا وجل أمام الحرمات الدينية والسياسية وأخضعوا كل عقيدة ومذهب ونظام للعقل»[1].

وعندما جاء سقراط أتم نقل الفلسفة من الاهتمام بطبيعة العالم الخارجى إلى الاهتمام بطبيعة الإنسان كإنسان (ككل) وليس كفرد بخلاف السوفسطائيين الذين ركزوا اهتمامهم على الإنسان الفرد كذات مستقلة تمام الاستقلال عن غيرها من الذوات، والذين اعتبروا أن الفرد الواحد «هو مقياس الأشياء جميعاً» كما قال بذلك كبيرهم بروتا جوراس.

ولعل «أشهر ما قيل عن سقراط ـ فى ذلك ـ هى عبارة شيشرون، ومؤداها: أن سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأدخلها المنازل، وجعلها تسوس أفعال البشر»[2].

---

(1) المراجع نفسه. ص 7، 8.

(2) الفلسفة عند اليونان ـ د. أميرة حلمى مطر ـ 144 ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1977 م.

ولا شك فى أن تلك المحاولة من سقراط كانت نقلة جديرة بالاعتبار، لأنها حولت الأنظار من الاهتمام بما هو خارج الإنسان إلى الاهتمام بالإنسان كإنسان من أجل الوصول إلى حياة إنسانية فاضلة يسودها الانسجام والتوافق. لأن الإنسان كما يرى سقراط هو محور التفكير، وهو هدف الفيلسوف، وليست الطبيعة المادية أو العالم الخارجي. وفى ذلك يقول أفلاطون على لسان سقراط فى محاولة الدفاع: «لا شأن لى قط بالتأمل فى الطبيعة المادية»[1] ويصف سقراط الفلسفة التى تهتم بالطبيعة المادية بأنها «فلسفة حسنة، ولكن هناك فلسفة أجدر بالفلاسفة أن يدرسوها أكثر من جميع هذه الأشجار والحجارة التى تملأ الطبيعة، وحتى أهم من جميع هذه النجوم والكواكب، وهى عقل الإنسان. ما هو الإنسان وإلى أى شيء سيتحول فى المستقبل؟»[2].

وبذلك يعتبر سقراط بحق أول من فرق بين الطبيعة المادية وبين الطبيعة الإنسانية، أو بين العالم الخارجى وبين الإنسان وأول من فهم الطبيعة الإنسانية على أنها «جسم وعقل يسيطر على دوافع الحس ونزواته، وليست مجرد حشد من

---

(1) فلسفة الأخلاق - د. توفيق الطويل - ص 33 - الطبعة الثالثة - دار النهضة العربية - القاهرة 1976 م.

(2) قصة الفلسفة - ول ديورانت - ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع - الطبعة الرابعة - ص 12 - مكتبة المعارف - بيروت 1979 م.

الشهوات»[1] الأمر الذى دفعه إلى البحث فى فكرة السعادة بمفهوم إنسانى شامل والذى جعله فى ذات الوقت يقرر أن السعادة تقوم على فكرة الاعتدال وهى فكرة تقترب كثيراً من المفهوم الطبيعى الإنسانى الذى يهدف إلى العودة إلى الطبيعة الإنسانية التى هى الاعتدال فى أوسع معانيه.

وربما كانت أشهر عبارة رددها سقراط واتخذها شعاراً لفلسفته هى عبارة معبد دلفى «إعرف نفسك» وهى عبارة «لا تكشف لنا عن نظرية خاصة فى طبيعة النفس ومصيرها بقدر ما تكشف عن مضمون أخلاقى مستمد مما يترتب على هذه المعرفة بالنفس من توجيه معين لحياة الإنسان وسلوكه»[2]. ولقد رددها سقراط ليؤكد أهمية فهم الإنسان الفرد لطبيعته ليفهم بالتالى طبائع الآخرين من بنى جنسه. فعندما يعرف الإنسان الفرد طبيعته ونواميسها واحتياجاتها وإمكاناتها وحدودها الإنسانية التى لا يجب أن تتجاوزها يعرف بالتالى طبائع الآخرين ونواميسهم واحتياجاتهم وإمكاناتهم وحدودهم الإنسانية، وعندما يعرف طبائع الآخرين فإنه يكيف نفسه وحياته وفقاً لهذه المعرفة ، التى هى بالتالى المصدر الطبيعى

---

(1) فلسفة الأخلاق - توفيق الطويل ص 33 - الطبعة الثالثة - دار النهضة العربية - القاهرة 1976 م.

(2) الفلسفة عند اليونان - د . أميرة حلمى مطر - ص 155 - دار النهضة العربية - القاهرة 1977 م .

الأساسى لسلوك الفرد السياسى والاقتصادى والاجتماعى، والذي عن طريقه يكتسب الإنسان الفرد قناعاته وتقويماته وأحكامه التى بها ترتسم ملامح فلسفته للحياة، وتتحدد علاقاته مع الآخرين.

إن الجهل بالنفس أو بالطبيعة الذاتية للإنسان الفرد أو سوء فهمها يؤدى إلى الجهل بالطبيعة الإنسانية ، وإن الجهل بالطبيعة الإنسانية أو سوء فهمها السليم يؤدى إلى الجهل بالنواميس الطبيعية الإنسانية للحياة الإنسانية برمتها. الأمر الذى يؤدى إلى قيام نظريات وتفسيرات جاهلة خاطئة للحياة الإنسانية المثلى التى ينبغى أن تكون. وهذا ما نراه عند نظريات كثيرة ادعت أنها أحاطت بالإنسان علماً، ووضعت له كل الحلول لكل المشاكل التى يعانى منها فى حياته كالرأسمالية والماركسية والوجودية ، وكافة النظريات المادية الأخرى التى ابتسرت الإنسان، وأدغمت معانيه فى معنى واحد أسمته الفرد، أو المادة ، أو الظاهرة ، أو المشروع، أو نحو ذلك من التسميات والتفسيرات.

أفلاطون

(427 - 347 ق. م)

يمكن البحث عن مفهوم للطبيعة الإنسانية عند أفلاطون من خلال نظريته عن المثل، وأيضاً من خلال تقسيمه لسكان مدينته إلى فلاسفة حكام، وجند أحرار، وصناع وزراع عبيد.

ففى نظرية المثل يعتبر أفلاطون أن للإنسان - كما لكل شىء آخر - ماهية مفارقة أو مثالاً معقولاً، يقبع خلف العالم المحسوس ويعلو عليه. وما على الإنسان لكى يحقق غاية وجوده وهدف حياته إلا أن يتشبه بذلك المثال، بالتطهر من شهوات الجسد التى تجلب الشرور والآثام، وتسجن النفس وتطبق عليها داخل الجسد، وتمنعها تحقيق سعادتها. فإذا ما استطاعت النفس أن تتحرر من قيود الشهوة والملذات «وتطهرت من علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشابه طبيعتها من

الموجودات الخالدة اللامرئية. أما التى لم تتطهر والتى انقادت للجسد وتعلقت بالماديات وكرهت الحكمة فإنها تُظل بعد الموت مادية كثيفة»[1] لأنها لم تعش فى الدنيا وفقاً لطبيعتها أو وفقاً لمثالها، وإنما عاشت وفقاً لشهوات الجسد وملذاتـه، ولذلك لم تستطع اللحاق بمثالها العقلى الخالد.

فالمثل عند أفلاطون إذن أو الماهيات المفارقة هى طبائع الموجودات التى ينبغى لهذه الموجودات أن تعيش وفقاً لها. لتحقق غاية وجودها. وبالتالى فإن الحياة المثلى التى يجب أن يعيشها الإنسان لتتحقق له السعادة إنما هى الحياة وفقاً لهذه المثل أى وفقاً لطبيعته التى فى السماء.

أما الإنسان فى الأرض ـ فيما يرى أفلاطون ـ فهو «كائن ذو طبيعة ثنائية ، فهو بما له من نفس ينتمى للعالم العقلى الإلهى الخالد، وبما له من جسد ينتمى لعالم الحس الفانى، وحقيقته وجوهره هى النفس» التى هى العقل عند أفلاطون.

وهذه الطبيعة المزدوجة للإنسان «تنطوى على صراع مصدره اختلاف مكوناتها، فالنفس الإنسانية حصيلة ثلاث قوى، العقل الذى يميل دائمـاً إلى الخير، وتقابله الشهوة التى تسعى دائماً

---

(1) الفلسفة عند اليونان ـ د. أميرة حلمى مطر ـ ص 207 ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1977 م.

إلى إرضاء الحاجات المادية، والقوة الوسيطة التى قد تنحاز إلى أحد الطرفين هى الحماسة أو الغضب»[1].

فإذا استطاع الإنسان أن يسيطر على شهواته ويعيش وفقاً لما يمليه عليه عقله استطاع أن يعيش وفقاً لطبيعته ويحقق غاية حياته بعد مماته وهى اللحاق بتلك المثل فى عالم العقل المحض. أما من لم يستطع ذلك فإن نفسه بعد الموت تظل مادية كثيفة عاجزة عن اللحاق بمثالها، محرومة من السعادة الأبدية.

ومن ناحية أخرى يمكن أيضاً التماس مفهوم للطبيعة الإنسانية عند أفلاطون من خلال تقسيمه لسكان مدينته إلى طبقات ثلاث تبعاً لتقسيمه النفس إلى قوى ثلاث، وهذه الطبقات الثلاث هى:

الفلاسفة وهم الحكام
الأحرار وهم الجند
العبيد وهم الصناع والزراع

وهذا التقسيم استخلصه أفلاطون من أسطورة فينيقية قديمة ويبين أفلاطون ذلك فيقول: «... لقد تحدثنا منذ برهة عن بعض الأكاذيب الضرورية، ولننظر كيف يمكن أن نعلم الحكام

---

(1) الفلسفة عند اليونان ـ د . أميرة حلمى مطر ـ ص 207 ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1977 م.

والمواطنين هذه الأكذوبة ، إنها أكذوبة فينيقية قديمة رددها الشعراء ولكنها لم تشع بيننا فى هذه الأيام، ولذلك فسيكون من الصعب إقناع الناس بها. غير إننى أحاول أن أقنع بها الحكام أولاً ثم الجنود ثم باقى المواطنين.. سوف أخبرهم أنهم جميعاً قد ولدوا من الأرض ، فهى أمهم وعليهم حمايتها والدفاع عنها ، وعليهم أن يعدوا بعضهم البعض أخوة ، ولكن الإله الذى خلقهم قد خلط معدن بعضهم بالذهب ليهيئهم للحكم، وهؤلاء هم أثمن الجميع أما من أهلهم للحراسة والحرب فقد خلط معدنهم بالفضة، أما الباقى ممن أعدهم للصناعة والزراعة فقد خلط طبيعتهم بالبرونز وسوف يرث الأولاد معدن آبائهم فى الغالب»[1].

وعلى هذا النحو المجحف الغريب يقسم أفلاطون الناس إلى طبقات ثلاث، طبقة تعلو طبقة فى المجتمع الواحد، وكأن الإنسان ليس واحداً فى الخلقة والطبع والإحساس والحاجة، وكأن العقل ليس أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما يقول الفيلسوف (ديكارت)، حتى يجعل أفلاطون الحكمة لطبقة، والقوة لطبقة أخرى، والعبودية والرق لطبقة ثالثة.

وعلى هذا النحو أيضاً يتضح لنا أن تصور أفلاطون للطبيعة الإنسانية تصور يقضى بالتمييز بين الناس بحسب معدنهم الذى خلقوا

(1) الجمهورية ـ الباب الثالث ـ ص 414 ، 415 .

منه، بحيث لا يمكن أن يتطلع أفراد طبقة إلى مراكز ومراتب أفراد الطبقة التى تعلوها. بل كان أفلاطون يرى أن المجتمع العادل هو «المجتمع الذى تعمل كل طبقة وكل وحدة فيه العمل الذى يتناسب مع طبيعتها وينسجم مع أهليتها وصلاحيتها ومقدرتها. حيث لا تتدخل طبقة بأمور الأخرى، أو فرد بأعمال الآخر، ولكن يعمل الجميع فى تعاون لإنتاج عام وفعال ومنسجم»[1].

ومن هنا يمكن أن نتبين «مدى عداء أفلاطون للديمقراطية التى كانت تأخذ برأى الأغلبية فى المجالس الشعبية والمحاكم، بل تولى المناصب العامة بطريق القرعة»[2]. وهو العداء الذى أدى به إلى سرد أكذوبة الخلق تلك، وإلى تقسيم النفس إلى قوى ثلاث وبالتالى أدى به إلى تفسير السلوك الإنسانى أيضاً على أساس من تلك الأكذوبة، حيث يرى أفلاطون «أن السلوك الإنسانى يجرى من منابع ثلاثة رئيسية وهى: الرغبة، والعاطفة، والمعرفة. إن الرغبة والشهوة والباعث أمر واحد، والعاطفة والروح والطموح والشجاعة أمر واحد، والمعرفة والفكر والذكاء والعقل أمر واحد. إن الرغبة

(1) قصة الفلسفة ـ ول ديورانت ـ ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع ص 22 ـ الطبعة الرابعة ـ مكتبة المعارف ـ بيروت 1979 م.

(2) الفلسفة عند اليونان ـ د. أميرة حلمى مطر ـ ص 277 ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1977 م.

تجد مكانها فى الأسود، وهى خزان يتفجر حيوية وخصوصاً فى الناحية الجنسية والعاطفة مكانها فى القلب فى قوة ومسرى الدم، إنها الدوى الأساسى للتجربة والرغبة. والمعرفة مكانها فى الرأس، وهى عين الرغبة وبصرها ويمكن أن تصبح مرشد الروح وهاديها. هذه الصفات والقوى موجودة كلها فى كل الرجال، ولكن فى درجات مختلفة. فإن بعض الرجال ليسوا سوى صورة مجسدة للرغبة، بأرواح متململة محبة للكسب، منهمكة فى المنافسة والنزاع المادى، تحرقها شهوة الترف والبذخ والمظهر، وتعتبر أرباحها ضئيلة بالمقارنة مع أهدافها المستمـرة، هؤلاء هم الرجـال الذين يسـودون ويحتكرون الصناعة. ولكن هناك آخرون يملأهم الشعور والشجاعة ولا يبالون كثيراً بمن يحاربون، وكل همهم هو الحصول على النصر لذاته إنهم يحبون المشاكسة لا الكسب، ويفخرون فى إحراز السلطة لا فى إحراز المال والأملاك، وفرحهم فى ميدان المعركة وليس فى السوق، هؤلاء هم الرجال الذين يصنعون الجيوش والأساطيل الحربية فى العالم وأخيراً القلة من الرجال الذين يجدون بهجتهم فى التفكير والتأمل والفهم والذين لا يتوقون إلى المال ولا إلى النصر، ولكن إلى المعرفة، والذين ينأون بوجوههم عن السوق والربح وميدان المعركة لينصرفوا فى هدوء وصفاء إلى الفكر والتأمل، والذين تكون إرادتهم من نور وليس من نار، وهؤلاء هم رجال الحكمة، الذين يقفون جانباً لا يعرف العالم كيف يستفيد منهم، ولا يعرف قدرهم

وقيمتهم»[1]. وهؤلاء هم الفلاسفة الذين يرشحهم أفلاطون دون غيرهم لحكم دولته المثالية ذات الطبقات الثلاث والطبائع الثلاث والعقول الثلاثة.

وهكذا نرى أن الطبيعة الإنسانية فى نظر أفلاطون تنقسم فى نهاية المطاف إلى طبائع ثلاث، وهى:

طبيعة الفلاسفة وهم الحكام.
طبيعة الأحرار وهم المحاربون أو الجند
طبيعة العبيد وهم الصناع والزراع

ورغم أن أفلاطون كان يرى أن الفرص لا بد أن تكون متساوية فى التعليم للنشء الذين سيكونون الدولة المثالية وأن «مقدار النجاح فى التعليم هو الذى يؤهل بطريق الانتخاب الطبيعى إلى المركز أو المنصب»[2] إلا أن هذه الديمقراطية المحدودة فى التعليم لا تلبث أن تتحول إلى طبقية صارخة بكل أنواع الاستبداد والظلم والقهر والغبن الذى يلحق الطبقات الدنيا نتيجة حرمانها من ممارسة حقها السياسى والاجتماعى، لحجب السلطة عنها وتمركزها فى يد طبقة

---

(1) قصة الفلسفة - ول ديورانت - ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع ص 31، 32 - الطبعة الرابعة - مكتبة المعارف - بيروت - 1979 م.
(2) قصة الفلسفة - ول ديورانت - ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع ص 45 - الطبعة الرابعة - مكتبة المعارف - بيروت 1979 م.

الفلاسفة الحكام، ولحجب القوة عنها وسحبها منها وتمركزها فى يد الجند المحاربين.

إن أكذوبة الخلق وعداء الديمقراطية والرغبة فى أن يحكم الفلاسفة وحدهم دون غيرهم، كل هذه الأمور هى التى أدت بأفلاطون إلى أن يصنع من الطبيعة الواحدة طبائع ثلاث، ومن العقل الواحد عقولاً ثلاثة ومن المجتمع الواحد مجتمعات ثلاثة أو طبقات ثلاث، لكل طبقة طبيعة مميزة، وعقل خاص، وعمل أخص.

ولكن أنى ينقسم الإنسان إلى ثلاث، وهو واحد فى الخلقة واحد فى الطبع، واحد فى العقل، واحد فى الحاجة.

الرواقية

ترى الرواقية أن للعالم طبيعة تتمثل فى قوانين الوجود المبثوثة فيه وأن للإنسان طبيعة تتمثل فى العقل الذى به يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى وعلى الإنسـان لكى يكون سعيداً أن يسير وفقاً لهاتين الطبيعتين اللتين ترجعان فى نهاية الأمر إلى طبيعة واحدة كلية هى طبيعة العالم. ولذلك نادوا «بالعيش على وفاق الطبيعة» وهم يقصدون بذلك:

أولاً : العيش وفقاً لقوانين الوجود أى وفقاً لطبيعة العالم.

ثانياً : العيش وفقاً لقوانين العقل أى وفقاً لطبيعة الإنسان التى هى العقل عندهم.

لأن الإنسان فى نظر الرواقية ـ كما يذكر الدكتور توفيق الطويل فى كتابه (فلسفة الأخلاق) ـ «لا يملك عصيان قوانين

الوجود ولكنه ككائن عاقل هو الوحيد الذى يطيع هذه القوانين عن وعى وتعمد وإدراك ابتغاء تحقيق سعادته»[1].

فالإنسان الطبيعى السعيد فى نظر الرواقية إذن هو ذلك الإنسان الذى يعيش وفقاً لقوانين الوجود أولاً، لأنه لا يملك عصيانها والخروج عليها. ووفقاً لقوانين طبيعته الإنسانية (التى هى العقل فى نظرهم) والتى هى فى ذات الوقت جزء من هذه القوانين ولذلك اعتنقوا القول بالعيش وفقاً للطبيعة كقاعدة إيجابية عـامة للحيـاة الإنسانيـة بمعنى العيش وفقاً للنـظام المبثوث فى الكون والأشياء أى وفقاً للسنن الـطبيعية التى خلقت الحياة برمتها بما فيها الإنسان للسير وفقاً لها. إذ أن معنى الطبيعة عند الرواقيين «لا يقتصر على صنيعة الإنسان فقط، ولا يعنى الرجوع إلى الحياة البسيطة ولا مجرد البحث عن تحقيق اللذات، لأنهم عدوا اللذة صفة عارضة مضافة إلى الطبيعة وإنما تعنى الحياة وفقاً للطبيعة عندهم الحياة وفقاً للعقل والقانون الذى يسـرى على الكون الـطبيعى والحياة الإنسانية على السواء ويقضى بترابط المواد ببعضها ارتباطاً بحيث يكون الإنسان قيمة إلى الكل»[2].

---

(1) فلسفة الأخلاق ـ د . توفيق الطويل ـ ص 87 ـ الطبعة الثالثة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1976 م.

(2) الفلسفة عند اليونان ـ د. أميرة حلمى مطر ـ ص 408 ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1977 م.

ولعل الرواقية من جهة أخرى هم أول من قال بفكـرة «العالمية» بمعنى اعتبار أن الإنسان مواطن عالمى والأرض كلها وطن له. ويوضح توفيق الطويل فى كتابه فلسفة الأخلاق فكرة العالمية عندهم فيقول: -

«والواقع أن فكرتهم عن العالمية قد نشأت عن أصلين من أصول مذهبهم: أولهما يقول إن الكون واحد، نشأ عن إله واحد، وينظمه قانون واحد، ويكون نظاماً واحداً. وثانيهما يقول إن الناس وإن خالف بعضهم البعض فى أمور غيـر جوهرية متفقون فى طبيعة أساسية واحدة هى العقل الذى يشارك فيه الناس جميعاً، ولهذا ارتدوا من حيث هم كائنات ناطقة إلى ماهية واحدة ومن ثم وجب أن يؤلفوا وطناً واحداً، وأضحى تقسيم العالم إلى دول متحاربة متنابذة تناقضاً لا يساير طبيعتهم العاقلة، ومن هنا قالوا إن الحكيم ليس مواطناً فى دولة ما، بل هو مواطن عالمى»[1]. على اعتبار أن الطبيعة الإنسانية التى ينبغى أن يعيش الإنسان وفقاً لها فكرة إنسانية شاملة لا تخص إنسان دون إنسان فى بلد دون بلد ولا فى زمان دون زمان.

فالرواقيون إذن كانوا يهدفون إلى بناء نظرية إنسانية شاملة للإنسان أينما كان، وللحياة التى ينبغى أن يحياها. ولهذا كان

---

(1) فلسفة الأخلاق - د . توفيق الطويل - ص 93 - الطبعة الثالثة - دار النهضة العربية .

السؤال الذى يقلق بالهم هو «كيف يجب أن أعيش»[1] وهو السؤال ذاته الذى لا زال يسمع صداه حتى الآن رغم القرون التى ولت والحضارات التى قامت.

«كيف يجب أن أعيش» ذلك ما يقلق الإنسان فى هذا العصر مثلما كان يقلقه فى ذلك الزمن الغابر. ولم تفلح بعد كل تلك الأسماء اللامعة من المفكرين والمفسرين والكتاب منذ ذلك الوقت حتى الآن فى إيجاد جواب شاف كاف على هذا السؤال «كيف يجب أن أعيش» وعلى الفلسفة إن أرادت حقاً أن ترسم له مستقبل حياته وتبنى له نظرية تحده أن تجيب على هذا السؤال «كيف يجب أن أعيش».

الرواقيون إذن يقتربون كثيراً من فكرة الطبيعة الإنسانية، فهم يعتبرون أن الإنسان مواطن عالمى، ويساوون بين سائر الناس، وينادون بالعيش وفقاً للطبيعة. لكنهم يقصرون هذه الطبيعة التى ينادون بالعيش وفقاً لها على العقل وحده. مع أن الطبيعة الإنسانية ليست هى العقل وحده ولكنها الإنسان كله.

---

(1) المرجع السابق ـ ص 93 .

الغزالى

(450 - 505 هـ) - (1059 - 1111 م)

يرى الغزالى أن «حقيقة الإنسان ليست عبارة عن الجسم فحسب، فإنه إنما يكون إنساناً إذا كان جوهراً، وأن يكون له امتداد فى أبعاد تفرض طولاً وعرضاً وعمقاً ، وأن يكون مع ذلك ذا نفس، وأن تكون نفسه نفساً يغتذى بها ويحس ويتحرك بالإرادة ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتفهم المعقولات، ويتعلم الصناعات ويعملها، إن لم يكن عائقاً من خارج لا من جهة الإنسانية، فإذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هى ذات الإنسان»[1].

فالإنسان عند الغزالى مخلوق من «جسم مدرك بالبصر

(1) معارج القدس - الغزالى - ص 23 - الطبعة الثانية - دار الآفاق الجديدة - بيروت 1975 م.

ونفس مدركة بالعقل والبصيرة لا بالحواس»[1]. أى أن الإنسان جسد ونفس[2] ، ونفس الإنسان هو حقيقته «وهو الجوهر الذى هو محل المعقولات»[3]، وهو «الكمال الأول لجسم طبيعى آلي ، من جهة ما يفعل الأفاعيل، بالاختيار العقلى، والاستنباط بالرأى، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»[4].

ولذلك نرى الغزالى يهتم كثيراً بمعرفة النفس وأحوالها وقواها وفضائلها ورذائلها، ويرى أن هذه المعرفة هى نقطة البداية لمعرفة ما يريده الإنسان، وما يهدف إليه فى حياته، «إذ لا يمكنك معرفة ما تطلبه إلا بأن تعرف أولاً نفسك وقواها وخواصها»[5] وهى أيضاً نقطة البداية لمعرفة الغير، إذ أن «من جهل نفسه فهو بغيره أجهل»[6]، وهى أخيراً، الخطوة الأولى فى سلوك طريق السعادة (الأخروية) التى يعتبرها الغزالى هدف الإنسان فى دنياه، وغايته التى ينبغى أن يعمل من أجلها. وهى طريق من يروم الوصول إلى اليقين، بمجاهدة النفس وتصفيتها

---

(1) ميزان العمل ـ الغزالى ـ ص 25 .

(2) النفس والقلب والروح والعقل ألفاظ مترادفة على النفس (الجانب المعنوى فى الإنسان) عند الغزالى ـ معارج القدس ـ ص 15 .

(3) معارج القدس ـ ص 18 .

(4) الحقيقة عند الغزالى ـ د . سليمان دنيا ـ ص 259 .

(5) ميزان العمل ـ الغزالى ـ ص 25 مكتبة الجندى ـ القاهرة .

(6) المصدر نفسه ـ ص 25 .

بالعبادات والرياضات الروحية. فبقدر المجاهدة تكون مرتبة النفس فى تحصيل المعقولات فهناك نفس «كأنه زيت يضىء ولو لم تمسه نار، فتطلع على جلايا من المعقـولات غير محصورة، دفعة واحدة، فيكون الفيض به متواصلاً متوالياً متواتراً غير مفقود، وأخرى له تفكر كثيراً ولا يرجع الفكر عليه برادة. وأخرى متوسطة بينهما. وفى تلك الأوساط تفـاوت وأعداد ومراتب لا تحصى، وفيها يتفاوت الناس رفعة ودرجة وعزاً وذكراً وقرباً من الله تعالى»[1].

ومن أجل ذلك يركز الغزالى جل اهتمامه لدراسة النفس الإنسانية وتبيان قواها وخواصها وفضائلها ورذائلها. فيقـسم النفس إلى قوى ثلاث، ويرى أن الفضائل والرذائل إنما تنشأ من هذه القوى الثلاث فى الإنسان، وهى :ـ

قوة التخيل.

قوة الشهوة

قوة الغضب

فهذه القوى الثلاث «معينات للنفس ومثبطات»[2]، بقدر استخدام الإنسان لهذه القوى، وتحكمـه الإرادى فى هذا الاستخدام.

---

(1) معارج القدس ـ الغـزالى ـ ص 64 ـ الطبعـة الثانيـة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت 1975 م.

(2) المصدر نفسه ص 77.

القوة المتخيلة: -

فأما القوة المتخيلة فهى قوة الفكر والنطق والتمييز، وهى ذات وجهين:

الأول «يلى جانب الحس ويقبل منه الصور المحسوسة»[1] وهو العقل العملى الذى به يتولى الإنسان تدبير بدنه «ويسوس قوى نفسه، ويسوس أهل منزله، وأهل بلده»[2].

والثانى «يلى جانب العقل ويقبل به الصور المعقولة»[3] وهو العقل النظرى الذى به يتلقى الإنسان «حقائق العلوم الكلية الضرورية والنظرية»[4].

والقوة المتخيلة فيما يـرى الغزالى «ليست متشـابهة فى أصنـاف الناس، بـل هى مترتبـة متفاضلة، وربمـا تكـون متضادة»[5] وهى منشأ التفاوت والتفاضل بين الناس لـذلك السبب، كما سيتبين بعد قليل.

---

(1) معارج القدس - الغزالى - ص 77 - الطبعة الثانية - دار الجديدة - بيروت.

(2) المصدر نفسه - ص 86.

(3) المصدر نفسه - ص 77.

(4) المصدر نفسه - ص 85.

(5) المصدر نفسه - ص 79.

القوة الشهوية : ـ

وأما القوة الشهوية فهى «أقدم القوى وجوداً فى الإنسان وأشدها به تشبثاً، وأكثر منه تمكناً، فإنها تولد معه، وتوجد فيه، وفى الحيوان الذى هو جنسه، بل فى النبات الذى هو كجنس جنسه»[1].

ولذلك فإن هذه القوة الشهوية أصعب إصلاحاً من سائر القوى الأخرى. ويرى الغزالى أن الإنسان لا يصير «خارجاً من جملة البهائم وأسر الهوى إلا بإماتة الشهوات أو بقهرها وقمعها إن لم يمكنه إماتته إياها، فهى التى تضره وتعزه وتعوقه وتصرفه عن طريق الآخرة وتثبطه، ومتى قمعها أو أماتها صار الإنسان حراً نقياً، بل إلهياً ربانياً، فتقل حاجاته، ويصير غنياً عما فى يدى غيره سخياً بما فى يده ومحسناً فى معاملاته»[2].

القوة الغضبية : ـ

وأما القوة الغضبية فإنها «شعلة نار اقتبست من نار الله الموقدة التى تطلع، إلا أنها لا تطلع إلا على الأفئدة، وأنها المستكنة فى ضمن الفؤاد استكنان النار تحت الرماد. ويستخرجها الكبر الدفين من قلب كل جبار عنيد، كما يستخرج النار من الحديد»[3].

(1) المصدر نفسه ـ ص 79 ، 80 .

(2) معارج القدس ـ الغزالى ـ دار النهضة ـ الطبعة الثانية.

(3) معارج القدس ـ ص 82 .

وفى القوة الغضبية «إفراط واستيلاء يجذب إلى المهالك والمعاطب، وفيها تفريط يقصر عن المحامد من الصبر والحمية والشجاعة ومن الاعتدال يحصل أكثر محامد الأخلاق: من الكرم والنجدة وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والشهامة والوقار»[1].

وتبعاً لهذا التقسيم يرى الغزالى أن أمهات الفضائل أربع وهى:

الحكمة وهى فضيلة القوة العقلية

الشجاعة وهى فضيلة القوة الغضبية، وهى وسط بين التهور والجبن.

العفة وهى فضيلة القوة الشهوية، وهى وسط بين الشره وخمود الشهوة.

العدالة وهى فضيلة ترتيب القوى العقلية والغضبية والشهوية بحيث تسوس القوة العقلية «القوة الغضبية والشهوية وتقدر حركاتهما على الحد الواجب فى الانقباض والانبساط»[2]. بدون إفراط ولا تفريط.

وعلى غرار هذا التقسيم والاعتدال المطلوب فيه يرى

---

(1) معارج القدس - ص 82، 83.

(2) معارج القدس - الغزالى - الطبعة الثانية - ص 86 - دار الآفاق الجديدة - بيروت 1975 م.

الغزالى أن العدل فى السياسة هو «أن يرتب أجزاء المدينة الترتيب المشاكل لترتيب أجزاء النفس، حتى تكون المدينة فى ائتلافها وتناسب أجزائها وتعاون أركانها على الغرض المطلوب من الاجتماع، كالشخص الواحد فيوضع كل شىء موضعه، وينقسم سكانه إلى مخدوم لا يخدم، وإلى خادم ليس بمخدوم، وإلى طبقة يخدمون من وجه ويخدمون من وجه كما يكون فى قوى النفس، فإن بعضها مخدوم لا يخدم، كالعقل المستفاد وبعضها خادم لا يخدم كالقوة الدافعة للفضلات، وبعضها خادم من وجه ومخدوم من وجه كالمشاعر الباطنة»[1].

وتأسيساً على تقسيمه لقوى النفس ولمراتب المعرفة العقلية والحدسية يقول الغزالى فى بيان أفضل النوع البشرى «فأفضل النوع البشرى من أوتى الكمال فى حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشرى أصلاً، وأوتى القوة المتخيلة استقامة وهمة، لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفسانى بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها فى اليقظة، فيصير العالم وما يجرى فيه متمثلاً لها ومنتقشاً بها، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر فى عالم الطبيعة حتى ينتهى إلى درجة النفوس السماوية.

ثم الذى له الأمران الأولان وليس له الأمر الثالث، ثم الذى

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 90 ، 91 .

له هذا التهيؤ الطبيعى فى القوة النظرية دون العلمية، ثم الذى يكتسب هذا الاستكمال فى القوة النظرية ولا حصة له فى أمر القوة العلمية من الحكماء المذكورين، ثم الذى له فى القوة النظرية لا تهيؤ طبيعى ولا اكتساب تكلفى، ولكن له التهيؤ فى القوة العلمية، فالرئيس المطلق والملك الحقيقى الذى يستحق بذاته أن يملك هو الأول من العدة المذكورين، الذى إن نسب نفسه إلى عالم العقل وجد كأنه يتصل به دفعة واحدة، وإن نسب إلى عالم النفس وجد كأنه من سكان ذلك العالم، وإن نسب نفسه إلى عالم الطبيعة كان فعالاً فيه ما يشاء والذى يتلوه أيضاً رئيس كبير بعده فى المرتبة، والباقون هم أشراف النوع الإنسانى وكرامه.

وأما الذين ليس لهم استكمال شىء من القوى إلا أنهم يصلحون الأخلاق، ويقتنون الملكات الفضيلة، فهم الأذكياء من النوع الإنسانى ليسوا من ذوى المراتب العالية إلا أنهم متميزون من سائر أصناف الإنسان»[1].

وهو لذلك يقسم الناس إلى طبقات ثلاث بحسب استعدادهم العقلى والنظرى، وهذه الطبقات الثلاث هى : -

1 - عوام أهل غفلة «وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم

---

(1) معارج القدس - الغزالى - الطبعة الثانية - ص 145 - دار الآفاق الجديدة - بيروت 1975 م.

الحقائق، وإن كانت لهم فطنة فليس لهم داعية الطلب، بل شغلتهم الصناعات والحرف، وليس لهم داعية الجدل.

2 ـ خواص وهم أهل الذكاء والبصيرة.

3 ـ أهل جدل وهم طائفة فيهم كياسة ترقوا بها عن العوام، ولكن كياستهم ناقصة، إذ كانت الفطرة كاملة لكن فى باطنهم خبث وعناد، وتعصب وتقليد، فذلك يمنعهم عن إدراك الحق»[1].

وهناك تقسيم آخر يورده الغزالى فى بعض رسائله، ولا يختلف كثيراً عن هذا، يقسم فيه الناس إلى : -

1 ـ عوام أهل غفلة.

2 ـ خواص أولوا كياسة.

3 ـ خواص الخواص، وهم ذوو البصيرة[2].

فالبشر ـ فيما يرى الغزالى ـ رغم أنهم متشابهون فى النوع، وإن «ما يجب لنوع يجب لجميع ما يشاركه فى ذلك النوع وتلك الحقيقة»[3]، إلا أنهم يختلفون ويتفاضلون بقوة استعداد

---

(1) الحقيقة عند الغزالى ـ د . سليمان دنيا ـ ص 73 ، 74 ـ الطبعة الثانية .

(2) الغزالى ـ د . حسين أمين ص 56 ـ مطبعة الإرشاد ـ بغداد 1963 م .

(3) معارج القدس ـ الغزالى ـ الطبعة الثانية ـ ص 18 ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت 1975 م .

العقل النظرى «فإن النفس إنما تفيض من المبادىء على قدر الاستعداد فكلما كان المزاج أعدل كانت النفس أشرف»[1]. وهو لذلك يشبه العقل النظرى بالمشكاة «فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل، ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادىء المعقولات فهى الزجاجة فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهى الشجرة، لأن الشجرة ذات أفنان فكذلك الفكرة ذات فنون، فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهى الزيت، فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضىء، فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح. ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطرى. ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه، كالسراج بالنسْبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض. فتلك النار هى العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية»[2].

ورغم أن مفهوم الإنسان يستغرق كافة أفراد النوع الإنسانى إلا أن لكل ذات مع ذلك، لواحق وعوارض خاصة بها، تميزها

(1) المصدر نفسه ص 53 .

(2) معارج القدس ـ الغزالى ـ الطبعة الثانية ـ ص 55 ، 56 ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت 1975 م .

عن غيرها من الذوات، «فإن الإنسان مثلاً له حقيقة وهو الحى الناطق وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع، ولا تكون فى الوجود تلك الحقيقة ولا خاصة ولا عامة إلا مع لواحق غريبة. فإن الإنسان لو كان عاماً لما كان زيد الخاص إنساناً، ولو كان خاصاً بأن يكون زيد هو الإنسان لكونه زيداً لما كان عمرو إنساناً، لأن الشىء إذا كان لذاته ما وجد لغيره»[1]. وهذه اللواحق والعوارض هى ما يميز زيداً عن عمرو، ويجعل له خصوصيات ذاتية تختلف عن خصوصيات الآخرين، كقوة الاستعداد العقلى، واعتدال المزاج، والصحة، والسن، والطول، والقصر ، إلى غير ذلك من اللواحق والعوارض ، إذ أن «من المعلوم الذى يرتاب فيه أن الأشياء مهما اشتركت فى شىء وافترقت فى شىء آخر فإن المشترك فيه غير المفترق فيه»[2]. وهذه الأمور المفترق فيها بين البشر هى من شأن التفاوت والتفاضل بين الناس فى رأى الغزالى.

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 61 .

(2) المصدر نفسه ـ ص 19 .

توماس هوبز

(1588 - 1679 م)

بحث هوبز فى حياة الإنسان فى حال الطبيعة الأولى، وفى سلوكه وأفعاله، وعلاقاته مع غيره من بنى جنسه. واستنبط من ذلك أن كل إنسان فى تلك الحال كان يجاهد فى سبيل «تحقيق رغباته وإن هذه الرغبات تختلف من فرد إلى آخر طبقاً للتكوين البدنى، والمستوى الثقافى، والخبرة. ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم على إشباع رغباتهم، ولكن المساواة لا تكون تامة، حيث إن الأقوياء بدناً، والأذكياء عقلاً يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات، والامتيازات، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليلى الحيلة والذكاء إلا القليل»[1].

---

(1) السياسة بين النظرية والتطبيق ـ د. على عبد المعطى محمد وآخرون ـ دار الجامعات المصرية ـ القاهرة ـ 1976 م. Hoobes: the Leviathan. Chxili.

ولهذا السبب كانت العلاقة فى حال الطبيعة الأولى «بين كل إنسان وكل إنسان آخر قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد»[1]. مما جعل الناس فى تلك الحال يعيشون حالة حرب مستمرة، حرب «يقوم بها كل فرد ضد كل فرد آخر وضد الجميع»[2]. فهى إذن «حرب الجميع ضد الجميع، ما دام كل إنسان عدو كل إنسان آخر، لا يبغى إلا مصلحته الخاصة ومنفعته الشخصية وحسب»[3]. وأصبح الإنسان بذلك - كما يصفه هوبز - «ذئباً تجاه أخيه الإنسان، لا يستطيع أن يأمنه، ولا أن يثق فيه»[4] وأمست حياته «منعزلة، وفقيرة، وقذرة، ووحشية، وقصيرة»[5].

ويرجع هوبز ذلك إلى وجود ثلاثة أسباب أساسية فى طبيعة الإنسان هى التى تدفعه إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع، ليحفظ بقاءه، ويحافظ على ذاته، ويشبع رغباته. وهذه الأسباب الثلاثة هى:

---

(1) مكتبة من السياسة بين النظرية والتطبيق - ص 142.
(2) فلسفة التربية - د. تحسين لبيب التميمى - الطبعة الثالثة - ص 141 - مكتبة (الأنجلو المصرية) 1974 م.
(3) السياسة بين النظرية والتطبيق - ص 143.
(4) فلسفة التربية - ص 141.
(5) السياسة بين النظرية والتطبيق - ص 143.

1 ـ «المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر فى سبيل تحقيق الرغبات.

2 ـ الخوف الدائم، والإحساس المستمر بالخطر، والريبة والشك، مما يتفوق الإنسان قوة أو ذكاء.

3 ـ إشتهاء الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقاً ومجداً»[1].

ولأن الناس لم يكونوا، فى حال الطبيعة الأولى، يعيشون فى مجتمع ـ كما تصور ذلك هوبز ـ «وإنما كانوا يعيشون كأفراد منعزلين يمتلك كل منهم جميع الحقوق، ويمارسها جميعاً ضد الآخرين ما استطاع إلى ذلك سبيلا»[2]، الأمر الذى نتج عنه حال حرب الجميع ضد الجميع، ولأن استمرار ذلك الوضع كان يهدد الجميع، ويجعلهم يعيشون الخوف والقلق كل لحظة، فقد كان لزاماً على الإنسان أن يحاول الوصول إلى حياة آمنة مستقرة خالية من الخوف والقلق. ولذلك اجتمع الناس «واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة، وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعى كله بيد رجل واحد يملك

---

(1) السياسة بين النظرية والتطبيق ـ د. على عبد المعطى محمد وآخرون ـ دار الجامعات المصرية ـ القاهرة ـ 1976 م.

(2) فلسفة التربية ـ د. محمد لبيب النجيحى ـ الطبعة الثالثة ـ ص 141 ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ 1974 م.

جميع الحقوق، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن»[1].

وبذلك نشأ المجتمع، وتكونت الدولة «تحقيقاً لمنفعة تفوق نفع العيش الفطرى الطبيعى»[2] الذى يخلو من الأمن والاستقرار. يقول رايت: «فى حالة الفطرة السابقة على حالة الدولة بالمعنى السياسى، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته، ويتجه نحو تحقيق لذاته، على نحو أنانى، لكى يجنى مالاً ومجداً، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذى نعرفه، ولم تكن ثمة قيم أو مثل، لقد كان كل إنسان يعطى نفسه الحق كل الحق فى الحصول على ما يبغى، لم يكن ثمة قانون ولا تشريع والنتيجة التى لا يمكن تحاشيها هى حالة حرب الجميع ضد الجميع، ولم يكن أمام الإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفاً من هجوم الآخرين عليه»[3].

وللخروج من حال الطبيعة التى تتسم بالخوف والقلق والبؤس إلى حال المجتمع المدنى المنظم لا بد - فيما يرى هوبز - من وجود اتفاق «بتركيز السلطة فى يد شخص أو هيئة

(1) السياسة بين النظرية والتطبيق - ص 146 .

(2) فلسفة التربية - د . محمد لبيب النجيحى - الطبعة الثالثة - ص 141 - مكتبة الأنجلو المصرية 1974 م.

(3) مقتبسة من السياسة بين النظرية والتطبيق - ص 143.

Wriyth: ahistory of medenn Philosophy. P, 63

يكون لها حق الأمر»[1]، وهذا الاتفاق هو ما يسميه هوبز بالعقد الاجتماعى، والذى يصفه بأنه «تعاهـد واتفاق بين الأفـراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون لحاكم»[2] حيث يقول كل فرد لكل فرد آخر «لقـد أعطيت السلطة، وتنازلت عن حقى فى حكم نفسى إلى ذلك الشخص أو لتلك الهيئة. على شريطة أن تعطيه أنت نفس الحق الذى يخصك، والسلطة فى كل فعل يقوم به»[3]. وإذا ما تم ذلك «تظهر إرادة واحدة للدولة فيها كل إرادات الأفراد أو تنصهر فيها الإرادات والقوى المختلفة فى إرادة واحدة وقوة عظمى واحدة هى إرادة وقوة الحاكم»[4]. وبذلك تغدو «الحياة فى المجتمع خيراً، على الرغم من أن الإنسان يخسر فيها استقلاله، ولكنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال، يكسب الأمن والطمأنينة والأمن خير لأنه ينقذنا من بؤس حال الطبيعة، حال الحرب، وينقلنا إلى حال السلام والنظام، وهكذا يقوم المجتمع، وتقوم الدولة»[5].

---

(1) المرجع السابق ص 147 .

(2) المرجع السابق ص 147 .

(3) مقتبسة من المرجع السابق ص 147 .

Hoobes: the leviathan ch xli.

(4) السياسة بين النظرية والتطبيق ـ د . على عبد المعطى محمد وآخرون ـ دار الجامعات المصرية ـ القاهرة 1976 م.

(5) المرجع نفسه ـ ص 146 .

ولأن الإنسان غير اجتماعى بطبعه - فى نظر هوبز - «فلا بد أن تكون الدولة تحت سيادة حكومة متسلطة تكبح جموحه وأطماعه ولا بد فى أى دولة من تركيز السلطة فى أيـدى السلطان السيد. وليس من الضرورى أن يكون صاحب السلطة ملكاً، بل يمكن أن يكون مجلساً أو هيئة يكون لها قرار واحد»[1]. إذ أن هوبز «لم يكن يهتم بكون الدولة ذات السيادة تتخذ شكل الديمقراطية أو الأليجاركية أو الملكية المقيدة، ما دامت تؤكد سيادتها فى علاقتهـا بالـدول الأخرى وتحتفظ بسلطتها بالنسبة لمواطنيها»[2].

إن ما كان يهم هوبز بالدرجة الأولى هو مسألة السيادة، وتمركز القوة المطلقة فى عنصر السيادة من أجل تحقيق السلم والأمن بين الناس ولم يكن يهتم بشكل الدولة، وإن كان يفضل تمركز السلطة فى يد فرد واحد «لأنه رأى أن الإنسان بطبيعته أنانى ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه، فإذا كان الحكم فى يد هيئة كثرت الشرور، لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية (لأنها ليست طرفـاً فى العقد وإنمـا هى خارجه)، وإذا كان فى يد الأغلبية إزدادت الشرور أكثر فأكثر،

---

(1) من تعقيب فاروق سعد على كتاب (الأمير) لنيقولو مكيافيللى تحت عنوان «تراث الفكر السياسى قبل الأمير وبعده» الطبعة 11 - ص 256 - دار الآفاق الجديدة - بيروت 1981 م.

(2) العقل والثور - هربرت ماركيوز - ترجمة د. فؤاد زكريا - ص 177.

أما الشكل المونارکی فينتج عنه أقل الشرور، لأن الحكم فيه يرتكز على فرد واحد»[1].

ولعل الذى دفع هوبز إلى ذلك هو رغبته فى تركيز السلطة والقوة فى يد واحدة، بحيث يقضى على التمزق والصراع على السلطة الذى كان سائداً فى عصره «عندما عارض الناس فى القرن السابع عشر الميلادى الحق الإلهى للملوك فى الحكم، وأعدم الملك شارل الأول فى إنجلترا»[2] محاولاً بذلك إعادة «تأسيس السلطة الملكية على أسس جديدة ليست هى الحق الإلهى. هذا الحق الذى لم يكن هوبز يؤمن به»[3]. وإن كان تركيز القوة والسيادة فى يد فرد واحد فى المجتمع هو المدخل لذلك التمزق والصراع فى حقيقة الأمر، وإن كان يبدو لنا ظاهرياً أن القوة كفيلة بتنظيم حياة الناس والمحافظة على أمنهم وسلامتهم.

ولعل تلك الرغبة أيضاً هى التى دفعته إلى هذا التصور السىء لحال الطبيعة الأولى، ولإنسان تلك الحال، من أجل أن يوجد مبرراً لسيادة الحكم المطلق، دونما أدنى اعتبار

---

(1) السياسة بين النظرية والتطبيق ـ د. على عبد المعطى محمد وآخرون ـ ص 153 ـ دار الجامعات المصرية ـ القاهرة 1976 م.

(2) فلسفة التربية ـ د. محمد لبيب النجيحى ـ الطبعة الثالثة ـ ص 140 مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة 1974 م.

(3) المرجع نفسه ـ ص 140.

للحرية الإنسانية التى تقيدها وتكبلها القوانين الوضعية التى تصدر عن تلك السيادة المطلقة التى لا ترتبط حريتها بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعى، لأنها ليست طرفاً فى هذا العقد، ولا يجوز «الاعتراض عليها، أو سحب الثقة منها، أو عدم إطاعتها من قبل أى فرد»[1].

(1) السياسة بين النظرية والتطبيق د. على عبد المعطى وآخرون ـ ص 151 ـ دار الجامعات المصرية ـ القاهرة 1976 م.

جان جاك روسو

(1712 - 1778م)

يرى جان جاك روسو أن الإنسان ما إن خرج من حال الطبيعة الأولى حتى بدأت طبيعته فى اكتساب صفات ـ حسنة أو سيئة ـ عملت هذه الصفات على إبعادها رويداً رويداً عن حالها الأصلية ، حتى وصلت الطبيعة الإنسانية إلى مرحلة يصعب معها تمييز الطبيعة الأصلية من تلك المزيفـة التى أفسدتها التقلبات والأهواء. إذ «كيف يتوصل الإنسـان إلى معرفة نفسه كما كان يوم برته الطبيعة، رغم جميع التغييرات ومن خلال تلك التطورات التى أحدثها فى تكوينه وفى بنيته الأصلية تعاقب الأزمان وتقلبات الأشياء؟ بل كيف يمكنه أن يميز بين ما قد اتصل به من أساس تكوينه الخاص وما قد أضافته إلى حاله البدائية، أو بدلته فيها، ظروف الأحـوال ووجوه ارتقائه؟ . .

ألم تر إلى تمثال جلوكوس الذى ألح فى تشويهه البحر والزوابع حتى أصبح أكثر شبهاً بوحش ضار منه بإله معبود؟ كذلك هى النفس البشرية التى أحدثت فيها تغييراً ذا أثر، فى وسط المجتمع، أسباب وعوامل تتجدد بلا انقطاع، واكتساب شتى معارف وضلالات وتغييرات فى تكون الأجسام، وصدمات شهوات عنيفة مستديمة. فكل هذا قد غير مظهر الإنسان حتى أصبح على حال يكاد لا يستطاع فيها التعرف به وأصبحنا لا نجد فيه سوى تناقض مشوه لشهوة تتوهم أنها تعقل، وسوى إدراك يشوبه الهذيان، وذلك بدل أن نجد فيه كائناً يعمل بتوجيه من مبادىء أكيدة ثابتة، وبدلاً من تلك البساطة السماوية الجليلة التى طبعه خالقه بطابعها»[1].

ومن أجل ذلك، ولكى نعيد للطبيعة الإنسانية أصالتها ونقاءها علينا أن نتوصل إلى معرفة الإنسان الطبيعى. ومعرفة الإنسان الطبيعى - كما يرى جان جاك روسو - لا تتأتى لنا إلا «بالنظر فى هذه التغييرات المتتابعة التى طرأت على تكوين الإنسان»[2]، والعودة إلى حال الطبيعة الأولى ودراسة إنسان تلك المرحلة، فهى وحدها دليلنا إلى معرفة الإنسان الطبيعى،

(1) جان جاك روسو - أصل التفاوت بين الناس - ترجمة بولس غانم - ص 26، 27 - اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع - بيروت 1972 م.

(2) جان جاك روسو - أصل التفاوت بين الناس - ترجمة بولس غانم - ص 27 - اللجنة اللبنانية لترجمة الراوائع - بيروت 1972 م .

والوصول إلى طبيعته الأصلية، لإقامة مبادىء أكيدة ثابتة للمجتمع الإنسانى.

ويرى جان جاك روسو أن ذلك أمر فى غاية الصعوبة، إذ «ليس بالهين تمييز ما هو أصلى مما هو اصطناعى فى طبيعة الإنسان الحالية، ولا بالسهل أن نتعمق فى معرفة حال لم يبق لها وجود أو لم تكن موجودة قط، ولن توجد أبداً على أصح الفروض، حال لا بد رغم كل هذا ، من الحصول على معلومات عنها صحيحة لكى يمكن أن ننظر ونحكم فى حالنا الحاضرة. نعم لا بد من فلسفة أعمق مما يظن، لمن أخذ على نفسه أن يعين على وجه التدقيق الاحتياطات التى يجب أن يتقيد بها، ليدون ملاحظات متينة فى شأن هذا الموضوع»[1].

ولذلك يبدأ روسو التنقيب فى أدغال الغابة بحثاً عن ذلك الإنسان المتوحش الذى يعيش فى الكهوف ومع الحيوانات.

ولذلك يبدأ روسو التنقيب فى أدغال الغابة باحثاً عن الإنسان الطبيعى، إنسان حال الطبيعة الأولى البدائى المتوحش، وها هو يراه «قاعداً تحت شجرة بلوط، ناقعاً عطشه من أول جدول ماء واجداً سريراً لنومه عند جذع أول شجرة

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 27 ، 28 .

أمدته بوجبة طعام»[1]. وبعد أن يتجول روسو مع هذا الإنسان فى غاباته وجداوله وكهوفه ويصطحبه فى صيده ولهوه، مفكراً ومتأملاً فى طرائق معيشته، وسلوكه وعلاقاته وحاجاته، باحثاً عن الأسس الطبيعية لحياته ، يخرج لنا بعدة ملاحظات هامة ، تكوّن خلاصة بحثه ، ودراسته لتلك الحياة الطبيعية التى كان يحياها الإنسان الطبيعى قبل خروجه من حال الطبيعة الأولى. وأهم هذه الملاحظات أو النتائج : -

1 - إن «أول شعور أحس به الإنسان كان شعوره بوجوده وإن أول عناية بذلها هى عنايته ببقائه»[2]، ولهذا يعتبر جان جاك روسو أن مبدأ حفظ البقاء مبدأ طبيعى صحب الإنسان مذ كان فى حال الطبيعة الأولى، وإن هذا المبدأ كان «موضع عنايته الوحيدة»[3]، ملاحظاً أن الطبيعة تقوم بعملية انتقاء طبيعى فتجعل «ذوى البنية الحسنة أقوياء أشداء وتهلك الآخرين مخالفة بهذا مجتمعاتنا التى تقتل فيها الدولة الأبناء بلا تمييز قبل مولدهم، بما تفرضه على الآباء من أعباء تجعل القيام بوأد الأبناء مكلفاً شاقاً»[4].

---

(1) أصل التفاوت بين الناس - جان جاك روسو - ترجمة بولس غانم - ص 42 - لجنة ترجمة الروائع الإنسانية - بيروت 1972 م.

(2) المصدر نفسه - ص 79 .

(3) المصدر نفسه - ص 48 .

(4) المصدر نفسه - ص 43 .

2 ـ إن «الرحمة عاطفة طبيعية ، وهى إذ تحد فى كل شخص من نشاط حبه لنفسه، تساعد على تبادل حفظ بقاء النوع كله. فهى التى تدفعنا إلى أن نهب، من غير ترو، إلى إسعاف من نراهم يعذبون، وهى التى فى حال الطبيعة تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة. وهى فى ذلك تنفرد بميزة أن لا أحد تسول له نفسه بأن يعصى نداء صوتها العذب. وهى التى تصد كل متوحش قوى عن أن ينتزع من ولد ضعيف أو شيخ عاجز القوت المكتسب بشق النفس إذا كان هذا القوى يأمل أن فى استطاعته الحصول على هذا القوت فى مكان آخر، وهى التى توحى إلى الناس ـ بدلاً من ذلك المبدأ السامى الذى ينطق بعدالة معقولة والذى يقول للإنسان: «إفعل بقريبك ما تريد أن يفعله هو بك» ـ هذا المبدأ الآخر القائم على طيبة طبيعية، مبدأ أقل كمالاً ، ولكنه قد يكون أكثر نفعاً من السابق وهو: «إعمل ما فيه خيرك بأقل ما يمكن أن يلحق من الأضرار بغيرك»[1] .

ومن هذين المبدأين ، مبدأ حفظ البقاء ومبدأ الرحمة أو الشفقة ـ فيما يرى جان جاك روسو ـ «تتفرع جميع قواعد القانون الطبيعى»[2]. تلك القواعد التى «يضطر العقل بعدئذ

---

(1) أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 68 لجنة ترجمة الروائع ـ بيروت 1972 م .

(2) المصدر نفسه ـ ص 30.

إلى إرسائها على أسس أخرى عندما ينتهى إلى خنق الطبيعة بنشوئه المتعاقب»[1].

3 ـ إن جميع حاجات الإنسان الطبيعى فى حال الطبيعة الأولى يتم إشباعها، وهى حاجات كما نعلم جميعاً جداً محدودة وغالباً ما تتمثل فى: الغذاء، الأنثى ، النوم . لأن «الرجل المتوحش الذى حرم جميع ضروب المعرفة لا تتجاوز رغباته حد حاجاته الطبيعية، وكل ما يعرفه من خيرات الطبيعة هو الغذاء والأنثى والراحة، وكل ما يخافه من شرورها هو الألم والجوع»[2]. وبالتالى فإن «أول إنسان اتخذ ملبساً ومسكناً قد خص بهذا نفسه بأشياء لا تدعو إليها الضرورة لأنه كان إلى تلك الآونة يعيش فى غنى عنها، ولن نستطيع أن نفهم لم لا يتحمل، إذ أصبح رجلاً ما كان يتحمله إذ كان طفلاً؟ إلا إذا كان ما اضطره إلى هذا توافق من ظروف وأحوال غريبة مفاجئة كان من الممكن ألا تحدث»[3]، لو لم يخرج الإنسان من حال الطبيعة الأولى، لأن «العرى، وفقدان المسكن، وحرمان النفس من جميع تلك الترهات التى نحسبها ضروريات،

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 30 .

(2) أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 52 ـ لجنة ترجمة الروائع ـ بيروت 1972 م .

(3) المصدر نفسه ـ ص 48 .

كل هذا لم يعده الرجال الأولون شقاء لهم ولا كان، على الخصوص، عقبة فى سبيل حفظ بقائهم»[1].

4 ـ كما أن «أول من سور أرضاً فعن له أن يقول: «هذا لى» ووجد أناساً على قسط كبير من السذاجة فصدقوه، كان المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى. ألا كم من جرائم وحروب واغتيالات، وكم من ويلات وبؤس وفظائع كان أبعدها عن الناس وكفاهم شرها رجل قد هب فاقتلع الأوتاد، أو ردم الحفرة، وصاح بالناس قائلاً: «حذار أن تصغوا إلى هذا الدجال المحتال، فإنكم لهالكون إذا أنتم نسيتم أن الثمار للجميع، وأن الأرض ليست ملكاً لأحد»[2].

ولكن هذا لم يحدث، وخرج بذلك الإنسان من حال الطبيعة الأولى، لأنه كان لا بد له أن يخرج بهذه الكيفية أو بغيرها «لأن الأشياء كانت قد بلغت عند ذاك نقطة لا يسعها فيها أن تظل دائمة على ما كانت عليه، لأن فكرة التملك هذه إذ كانت تابعة لفكرة سابقة ما كان يمكن أن تنشأ إلا على التتابع، ولا أن تتكون فجأة فى عقل الإنسان مرة واحدة. ولقد

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 48 .

(2) أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 79 ـ لجنة ترجمة الروائع الإنسانية ـ بيروت 1972 م .

كان لا بد من التدرج في الرقي، ومن اللباقة وأضواء المعرفة، ثم من الاستزادة من جميع هذا، وكان لا بد من تناقله وإنمائه من جيل إلى جيل قبل بلوغ هذا الحد الأخير من حال الطبيعة»[1].

«وقد كان يمكن في هذه الحال أن تظل الأشياء متساوية لو أن المناقب والمواهب كانت متساوية»[2]. ولكن المواهب والمناقب لم تكن متساوية «فكان الأقوى أكثر انتاجاً، واللبق يستفيد من لباقته، والحذق يعرف كيف يجد وسائلاً لاختصار عمله»[3]. وعلى هذا النحو انبسطت «اللامساواة الطبيعية في شكل غير محسوس مع التفاوت في التوفيقات وترتيبات الأشياء، كما أن الفروق القائمة بين الناس، والتي تنميها ظروف الأحوال تصبح أكثر بروزاً في نتائجها وأكثر دواماً، وتأخذ تؤثر بالنسبة نفسها في مصير الأفراد»[4].

5 ـ «إن التفاوت إذ يكاد لا يوجد في حال الطبيعة، يستخلص قوته وتزايده من نمو مملكاتنا، ومن ترقي الفكر الإنساني، ثم هو يصبح ثابتاً وشرعياً بإنشاء الملكية وقيام القوانين. وإن التفاوت الأدبي الذي أجازه القانون الوضعي وحده،

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 79 .

(2) المصدر نفسه ـ ص 91 .

(3) المصدر نفسه ـ ص 91 .

(4) المصدر نفسه ـ ص 91 .

هو مضاد للناموس الطبيعى فى كل مرة لا يسير فيها بنسبة سير التفاوت المادى ويعين هذا التمييز بما فيه الكفاية ما يجب أن يكون عليه تفكيرنا فى هذا الصدد حول نوع التفاوت السائد بين الشعوب المتمدنة إذ، أياً كان الوجه الذى نعرف به ناموس الطبيعة فإنه من مظاهر معاكسة هذا الناموس الصارخة أن يحكم ولد شيخاً، وأن يقود غبى رجلاً حكيماً، وأن تنعم شرذمة من الناس بوفرة من الزوائد بينما الجمهور الجائع يفتقر إلى الضرورى»[1].

وإذ وصلت الأمور إلى هذا الحد تأسس المجتمع المدنى ووضحت القوانين «التى مهرت الضعيف بقيود جديدة، والغنى بقوى جديدة فقضت على حريّـه الطبيعة قضاء مبرماً، وثبتت قانون التملك والتفاوت إلى الأبد، وحولت الاغتصاب اللبق إلى حق لا ينقض، وأخضعت الجنس البشرى إلى العمل والعبودية والبؤس، لجر المغانم على بعض ذوى الطموح والأطماع. فإن قانون الطبيعة لم يبق سارياً»[2]، وأصبح الإنسان لا يعيش وفقاً لطبيعته. بل إن «كينونة الإنسان ومظهره أصبحا أمرين يختلفان كل الاختلاف»[3].

---

(1) أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 115، 116 ـ لجنة ترجمة الروائع الإنسانية ـ بيروت 1972 م.

(2) المصدر نفسه ـ ص 96 .

(3) المصدر نفسه ـ ص 92 .

من خلال هذا العرض الموجز لملاحظات جان جاك روسو والنتائج التى توصل إليها عن حياة الإنسان الطبيعى فى حال الطبيعة الأولى نلاحظ أن روسو قد دعا إلى الرجوع إلى حال الطبيعة الأولى من أجل معرفة الإنسان الطبيعى لاستخلاص أسس طبيعية للمجتمع الإنسانى من خلال بحث حالة الإنسان وحياته فى تلك المرحلة الطبيعية البدائية لأن الإنسان الحالى أفسدت طبيعته الحضارة بما فيها من فلسفة وعلم وفن، حتى أصبح من الصعب «تمييز ما هو أصلى مما هو اصطناعى فى طبيعته الحالية»[1]. وإن هذه العودة إلى حال الطبيعة الأولى هى السبيل الوحيد لمعرفة الإنسان الطبيعى كما هو على حقيقته.

ولكن، بما أن إنسان القرن العشرين ليس هو بالضبط إنسان حال الطبيعة الأولى فى تفكيره وسلوكه وأسلوب حياته، بفعل التطور الذى أحدثه الإنسان فيما يحيط به من أشياء عبر السنين. ولكنه هو بالضبط فى خلقته وطبيعته، فى جوهره وماهيته. أى أن الإنسان هو الإنسان سواء عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد أو عاش فى القرن الثامن عشر أم عاش فى القرن العشرين. قوانينه الطبيعية البيولوجية التى تحكم جسده ما زالت كما هى ثابتة لا تتغير، ولن تتغير بفعل الزمن،

---

(1) أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 26 ، 27 .

وقوانينه الانطولوجية الوجودية التى ترسم ملامح حياته الإنسانية أيضاً ما زالت كما هى رغم تغير الزمان والأهواء فالإنسان: يولد يأكل، ينام ، يتزوج ، يفكر، يعمل ، يسكن ، يكره الظلم ، يعشق الحرية ، ينشد السعادة ، يموت، منذ آلاف السنين، وهو يفعل ذلك الآن وسيفعله فى المستقبل.

وهو يفكر، ويعمل ، ويطمح ، فتزداد حاجاته وتتطور وتتوسع معرفته فتزداد إمكاناته وقدراته، ولكنه يظل مع ذلك إنساناً ذا طبيعة ثابتة مميزة لها قوانينها التى لن تستطيع الانفلات منها، والانسلاخ عنها مهما حصلت من معارف وعلوم وفنون، ومهما طرأ عليها من تغير فى أساليب وطرائق الحياة، ومهما لحقها من تبدل فى المظهر والشكل.

وما دام الأمر على هذا النحو فإن دراسة الإنسان الحالى أكثر جدوى من دراسة إنسان حال الطبيعة الأولى، لأن الإنسان الحالى يعيش بيننا، بل نعيشه جميعاً الآن، وسنعيشه فى المستقبل. وهو إنسان تمكن من العلوم وحصل من المعرفة قدراً هائلاً، وأقام الحضارة تلو الحضارة، بعكس ذلك الإنسان البدائى المتوحش الذى ما كان يعرف من أمره شيئاً.

وإذا كان جان جاك روسو يذهب إلى القول بأن الإنسان البدائى كان طيباً بالفطرة، وأن التنظيم الاجتماعى والسياسى للحياة الحضارية هو الذى بذر بذور العنف والفوضى، وأن

جميع أسباب رقى الإنسان من فلسفة وعلم وفن «لا تفتأ تبعده عن حاله الأصلية، وأنه كلما حشدنا معارف جديدة زدنا تخلياً عن الوسائل التى بها نكتسب أكثرها أهمية وأنه قد أصبحنا هكذا نبتعد عن الحال التى تمكن من معرفة الإنسان ابتعاداً يقاس بنسبة انصرافنا إلى دراسته»[1]. فإننا نقول بأن العيب هنا ليس فى أسباب رقى الإنسان، ولا فى المعارف الجديدة التى يحصلها الإنسان، بقدر ما هو فى الانحراف الذى يحدث لهذه الأسباب والمعارف عندما يستخدمها الإنسان بطريقة لا تناسب طبيعته، وبقدر ما هو فى الابتعاد عن دراسة الإنسان دراسة حقيقية أصيلة. فالمعرفة ليست تشويهاً للطبيعة الإنسانية ولكنها زينة لهذه الطبيعة لتتفوق بها على غيرها من المخلوقات، ولتتبوأ المكانة اللائقة بها فى هذا العالم.

ولذلك فإن العودة المطلوبة ليست هى العودة إلى حال الطبيعة ولكن العودة المطلوبة هى العودة إلى الأصل الذى هو الطبيعة الإنسانية ودراسة هذه الطبيعة وتحليلها، والانطلاق منها لوضع أسس حقيقية للمجتمع الإنساني تنبثق من هذه الطبيعة دون غيرها.

---

(1) أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 26 ـ لجنة ترجمة الروائع ـ بيروت 1972 م.

أما العودة إلى حال الطبيعة الأولى فهى ليست إلا هروباً من الواقع الإنسانى الراهن بما فيه من مظالم ورذائل إلى دنيا نتوهم أنها سعيدة، ونفترض أنها سهلة بسيطة كان يعيشها ذلك الإنسان البعيد البعيد.

فهل يفكر أحد منا مثلاً أن يعود إلى حال الطبيعة الأولى وأن يضحى بكل هذا التراث الإنسانى العظيم ويتحول إلى إنسان متوحش لا يدرك من أمر دنياه غير الطعام والجنس والنوم؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا ندرس واقعاً لا نقبله ولا نرضى أن نعيشه؟.

إن الإنسان البدائى المتوحش ، إنسان حال الطبيعة الأولى الذى يتحدث عنه روسو ليس هو الإنسان الذى يجب أن نعده مثلاً لنا وأنموذجاً نحتذى به ونسعى لأن نكونه. إذ لو كان الأمر كذلك لما ترك ذلك الإنسان نفسه بدائيته وتوحشه وغاباته وكهوفه وأسس المجتمع وأقام العمران.

إن الإنسان الذى يجب أن نكونه حقاً هو إنسان الطبيعة الإنسانية الذى يفكر ويعمل ويطمح فيؤسس المجتمع ويقيم العمران وينشىء الحضارات لا إنسان حال الطبيعة الأولى الذى هو أسير حيوانيته وجهله وبدائيته فى أدغال الغابات والكهوف والأودية.

نيتشه

(1844 - 1900 م)

للطبيعة الإنسانية عند نيتشه فهم خاص، فهـو لا يهتم بالطبيعة الإنسانية كفكرة إنسانية شاملة للنوع الإنسانى، ولكنه يهتم بطبيعة خاصة، متميزة، متفردة ، تستبين بوضوح فى «إرادة القوة» تلك الفكرة التى سيطرت على نيتشه حتى أنها صورت له نفسه أنه «المسيح الجديد».

فهو يرى أن إرادة القوة هى الطبيعة الكلية للحياة، بما فى ذلك الإنسان، فحيثما «لقيت الحياة وجدت شيئاً من إرادة القوة. ولقد وجدت حتى فى إرادة ذاك الذى يطيع إرادة أن يكون سيداً. إن الحياة ذاتها قد أفضت إلىّ بهذا السر وقالت

لى: انظر، إننى ما يجدر به دوماً أن يتفوق على ذاته»[1].

ولذلك ينتقل نيتشه من «إرادة القوة» الكلية للحياة إلى «إرادة القوة» لدى الإنسان. وبذلك تكتسب الطبيعة الإنسانية عنده معنى جديداً منبثقاً عن معنى الطبيعة الكلية للحياة نفسها ـ كما يراه نيتشه ـ معنى أنها طبيعة خالقة لإرادتها . . . لقيمها . . . لأخلاقها. على اعتبار أن إرادة القوة فى نظر نيتشه ـ كما يذكر أويغن فنك فى كتابه (فلسفة نيتشه) «تؤلف طبيعة الموجود»[2]، لأن «كل موجود إرادة قوة طالما هو واقع فى الزمان. إن الوجود ـ فى ـ الزمان بوصفه صراعاً وكفاحاً فى سبيل القوة، وبوصفه تجاوزاً ، إنما يشكل سبيل إرادة القوة، وهذه الأخيرة موجودة بوصفها تابعاً للمستقبل، وهى تريد المستقبل من حيث المبدأ، وتريد الممكن وما لا يزال مفتوحاً»[3].

الطبيعة عند نيتشه إذن هى الإرادة، ولكنها ليست أى إرادة، بل هى على وجه التحديد (إرادة القوة) التى تسعى إلى تجاوز الآخرين والاستعلاء عليهم من أجل أن تكون فاعلة ومؤثرة، قوية وظافرة، معتزة بوجودها وبإنسانيتها، ومتألقة بأفكارها.

---

(1) فلسفة نيتشه ـ أويغن فنك ـ ص 91 ، 92ـ منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ـ دمشق 1974 م.

(2) المرجع السابق ـ ص 96 .

(3) المرجع السابق ـ ص 96 .

وهذه الطبيعة بطبيعة الحال لن تكون إلا طبيعة قلة أو قل لن تكون إلا طبيعة ذاتية فردية تعيش بمعزل عن الآخرين، أو فى حرب مع الآخرين، من أجل الاستعلاء عليهم لأن الإنسان عند نيتشه متميز متفرد، وكلما امتاز بنوع من القوة والظفر تقدم على المجموع وارتفع عنهم، والإنسانية عنده «ليست شيئاً خارج الفرد، ولكنها تحيا فى الفرد وحده ومع ذلك فإنها هى التى تعطى الفرد مقياس قيمته»[1].

لأن هذه الطبيعة ـ الخاصة التى تصورها نيتشه ـ طبيعة ممتلئة شعوراً بذاتها، خالقة لقيمها وأخلاقها ، ساعية بفضل إرادة القوة إلى التملك والظفر والاستعلاء، وهذا هو سر تألقها وعلوها. فبواسطة إرادة القوة يمتلىء الإنسان شعوراً بذاته ويعلو بنفسه شيئاً فشيئاً، وكلما حاز نصيباً من القوة حاز نصيباً من العلو، وهكذا حتى يصل إلى حياة جديدة أو طابعاً جديداً من الإنسانية»[2] أعلى مما هو موجود، وهو ما يسميه (الإنسان الأعلى).

وهذه المرحلة لا يصل إليها كل الناس، ولكنها حكرٌ فقط على الأقوياء العالين الذين يرومون (إرادة القوة) كطريق للسمو

---

(1) نيتشه ـ عبد الرحمن بدوى ـ ص 259 .

(2) المرجع السابق ـ ص 257 .

والتألق، وهم كما يقول نيتشه «الممتازون الذين هم خلاصة الإنسانية وهداتها، بل وخالقوها وواضعو قيمها العليا»[1].

هذه هى الطبيعة التى يسعى نيتشه إلى تأكيدها والدعوة لها. أما الطبيعة بمعناها الكلى الشامل فهو يجرى عليها عملية انتخاب طبيعى من أجل الوصول إلى (الإنسان الأعلى) أو الطبيعة المجاوزة. ويبدو نيتشه هنا بلا شك أكثر تطرفاً وإسرافاً على نفسه، وعلى الفكر الإنسانى برمته من دارون ذاته صاحب نظرية النشؤ والارتقاء، لأن دارون يقف عند الأقوى والأصلح، أما نيتشه فيتجاوز ذلك إلى الأعلى. . . إلى الإنسان الإله.

وبذلك يرفض نيتشه كل المبادىء الطبيعية التى تنـادى بالمساواة بين الناس، قويهم وضعيفهم، غنيهم وفقيـرهم، وبذلك أيضاً ينحرف عن فكرة الطبيعة الإنسانية التى ترفض السيطرة والاستغلال، والاستعلاء على الآخرين، والتى تساوى بين الجميع فى الخلقة والطبع والحاجة، والحقوق والواجبات الإنسانية الأساسية، بغض النظر عن الأحوال العارضة، التى تطرأ على الأفراد من القوة والضعف، والغنى والفقير.

وتبعاً لهذه النظرة فإن نيتشه يرفض أيضاً الطبيعة الإنسانية كمفهوم كلى شامل للنوع الإنسانى كافة، ولا يقر إلا الطبيعة الذاتية للفرد الممتاز، أو (الإنسان الأعلى) الذى اخترعه فوق

---

(1) المرجع السابق ـ ص 256 .

قمة الجبل، حيث ناجاه (زرادشت) إلهه الذى آمن بوحيه، وبشر به.

ونتيجة لذلك يعتبر نيتشه أن العلاقة الجدلية بين الفرد والجماعة (أى بين الطبيعة الإنسانية فى عموميتها وشموليتها وبين الطبيعة الذاتية فى تفردها وخصوصيتها هى علاقة صراع بين الكيف والكم، بين المساواة والامتياز، بين التفرد والعموم[1]، ولذلك وتمشياً مع دعوته إلى (الإنسان الأعلى) أو الطبيعة الذاتية المتألقة فإنه يرجح قيمة الفرد بالنسبة إلى ذاته على قيمته بالنسبة إلى الجماعة، رغبة منه فى المحافظة على الامتياز الفردى والتفوق الذاتى، للوصول إلى الإنسان الأعلى الذى يبشر به.

فسمو «طبيعة الرجل العظيم هو فى كونه شيئاً متمايزاً، وفى محافظته على البعد الذى تقتضيه درجته، وليس فى أى عمل من الأعمال، حتى لو زلزل الأرض بأسرها»[2]، لأن ما يهم الرجل العظيم ـ كما يرى نيتشه ـ هو محافظته على تمايزه وتفرده، وعلى المسافة التى تفصل بينه وبين الأدنى منه وليس أى شىء آخر.

وأول نتيجة تلزم عن ذلك هى هدم مبدأ المساواة الطبيعى

(1) نيتشه ـ عبد الرحمن بدوى ـ ص 260 .

(2) نيتشه ـ عبد الرحمن بدوى ـ ص 260 ، 261 .

وجعل الناس فى طبقات بعضها فوق بعض، حسب نصيبها من إرادة القوة، وحيازتها لقيم التعالى. وهذا التسلسل الطبقى - فيما يرى نيتشه - هو وحده «الضمان لسمو الإنسانية وتعاليها»[1] أما المساواة بين الناس فهى فى نظره ليست «إلا أكبر أكذوبة فى وجه طبيعة الوجود»[2]، ولذلك فهو ينادى بالطبيعة المتعالية، أو بالتعالى فوق الإنسان. لأن الإنسان - كما يرى - «شىء لا بد من تجاوزه... لقد خلقت جميع الكائنات حتى الآن شيئاً يتجاوزها، وتريدون أن تكونوا ارتداد هذه الموجة الكبيرة وأن تعودوا إلى الحيوان بدل أن تتجاوزوا الإنسان»[3].

فالإنسان إذن، أو الطبيعة الإنسانية فى بساطتها وعموميتها شىء يجب أن يعلى عليه، من أجل الوصول إلى الطبيعة الخلاقة، المتميزة، المتفردة، التى تؤدى كما يقول نيتشه إلى «خلق نوع جديد، لا أقول من الإنسانية وإنما ممن هم فوق الإنسانية ، فالإنسان الحالى أو الإنسان عامة لا قيمة له فى ذاته، وإنما قيمته فى أنه وسيلة إلى خلق هذا النوع الممتاز»[4] أى الإنسان الأعلى.

هكذا يتوهم نيتشه، ويدعونا بلسان إلهه (زرادشت) إلى

---

(1) المرجع السابق - ص 261 .

(2) المرجع السابق - ص 261 .

(3) فلسفة - نيتشه - أويغن فنك - ترجمة الياس بدوى - ص 77 ، 78 .

(4) نيتشه - عبد الرحمن بدوى - ص 262 .

الإيمان بهذا الوهم فيقول: «إننى أدعوكم بدعوة الإنسان الأعلى، فإن الإنسان شيء يجب أن يعلى عليه، فماذا عملتم من أجل العلاء عليه؟ كل الكائنات حتى الآن قد خلقت شيئاً أعلى منها، فهل تريدون أنتم أن تكونوا جزراً لهذا المد العظيم، وتفضلون الرجوع إلى الحيوانية على العلاء على الإنسانية؟ ما الفرد بالنسبة للإنسان؟ أضحوكة وعار مؤلم. وهكذا يجب أن يكون الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الأعلى أضحوكة وعاراً مؤلماً. إن الإنسان الأعلى معنى الأرض. وعلى إرادتكم أن تقول: ليكن الإنسان الأعلى معنى الأرض»[1]. ويقول أيضاً: «لقد مات جميع الآلهة، ونرغب الآن أن يعيش الإنسان المجاوز.. فليكن ذلك ذات يوم وفى قلب الظهيرة إرادتنا الأخيرة»[2].

وعلى هذا النحو توهم نيتشه أنه رسم للبشرية الطريق إلى (الإنسان الأعلى) أو الطبيعة المتألقة الخلاقة، ودعاها بقوة وبجرأة وبحرارة إلى السير فى هذه الطريق.

ولكن أنّى للإنسان أن يعلو فوق الإنسانية وهو إنسان لا أكثر!!.

---

(1) نيتشه - عبد الرحمن بدوى - ص 262، 263.

(2) فلسفة نيتشه - أويغن فنك - Euegenfink ترجمة الياس بدوى - ص 84 - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى - دمشق 1974 م.

جان بول سارتر

رغم أن سارتر ينكر شيئاً اسمه الطبيعة الإنسانية إلا أنه رغم ذلك يعترف بوجود ذاتية إنسانية إلى جانب الذاتية الفردية . حيث يقول فى المحاضرة التى ألقاها فى معرض دفاعه عن الوجودية وخاصة عن النزعة الذاتية التى تقوم عليها الفلسفة الوجودية . . تلك المحاضرة التى تضمنها كتابة « الوجودية مذهب إنسانى » يقول مبيناً معنى الذاتية عنده « إن الذاتية تعنى حرية الفرد الواحد من جهة ، وإن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية من جهة أخرى ، والمعنى الثانى هو المعنى الأعمق فى الوجودية »[1] .

---

(1) الوجودية مذهب إنسانى ـ جان بول سارتر ـ ترجمة د. عبد المنعم الحفنى ـ ص 16 .

ويقول أيضاً تأكيداً لوجود ذاتية إنسانية إلى جانب الذاتية الفردية « وعندما نقول إن الإنسان يختار لنفسه ، لا نعنى أن كلامنا يجب أن يختار لنفسه ، بـل نحن نعنى أنه يختـار لنفسه ، وهو إذ يختار لنفسه يختار لكل الناس »[1] فالإنسان « باختياره لذاته يختار أيضاً لبقية الناس ، فلا عمل من أعمالنا فى خلقة لما نريد أن نكونه إلا ويساهم أيضاً فى خلق صورة الإنسان كما نتصوره ، وكما نظن أنه يجب أن يكون »[2] .

هكذا يقول سارتر ، وهكذا يعترف دون أن يعلن ذلك ـ بل رغم أنه ينكر ذلك ـ بشىء اسمه « الطبيعة الإنسانية » رغم أنه ينكره تمشياً مع مذهبه الذى يقرر أن الوجود سابق على الماهية أو أن الذات توجد أولاً ثم تحقق ماهيتها . لأنه لو قال بالطبيعة الإنسانية للزم أن تكون الماهية « وهى الطبيعة الإنسانية هنا » سابقة على الوجود « الذى هو وجود الأفراد » . ولاعترف تبعاً لذلك بوجود الله كخالق لهذه الطبيعة الإنسانية . فحسب رأى سارتر « لا يكون للإنسانية شىء اسمه الطبيعة البشرية ، لأنه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعة وحققها لكل فرد طبقاً للفكرة المسبقة التى لديه عن كل »[3] .

---

(1) المرجع السابق ـ صفحة 16 .

(2) المرجع السابق ـ صفحة 16 .

(3) المرجع السابق ـ صفحة 14 .

ورغم هذا الإنكار الساذج لوجود الله ، وتبعاً لذلك لوجود فكرة الطبيعة الإنسانية إلا أنه يعود فيقرر أن الإنسان « الذى يكتشف ذاته بالكوجيتو يكتشف أيضاً ذوات الآخرين ، ويكتشف أن ذوات الآخرين ضرورية لوجود ذاته فهو ليس شيئاً إن لم يعترف به الآخرون »[1] . ولكن كيف يعترف به الآخرون إن لم تكن لديهم فكرة عنه تجمعهم به وتجمعه بهم فكرة أنه إنسان ينتمى للنوع الإنسانى الذين هم جميعاً أفراد مكونون له تجمعهم سمات مشتركة وخصائص مشتركة وإحساس مشترك . وكما يقول سارتر نفسه « وهكذا نجد أنفسنا فجأة فى عالم ـ لنقل أنه مجموعة من الذوات المتبادلة الوعى ببعضها البعض »[2] . ولكن أيضاً ما هو هذا الوعى المتبادل إنه بلا شك الاعتراف بوجود سمات وخصائص وإحساسات إنسانية مشتركة بين هذه الذوات . بل هو هذه السمات والخصائص والإحساسات نفسها . والتى بدونها لن يعى الإنسان إنساناً غيره على أنه إنسان ذو ماهية إنسانية بل يعيه على أنه أى شىء آخر غير الإنسان .

وبناءً على ما تقدم يمكن اعتبار فكرة الذاتية الإنسانية عند سارتر هى نفسها فكرة الطبيعة الإنسانية . وإن جحدها سارتر

---

(1) الوجودية مذهب إنسانى ـ جان بول سارتر ـ ترجمة د. عبد المنعم الحفنى ـ ص 46.

(2) المرجع السابق ـ 47 .

تبعاً لجحوده لفكرة وجود الله الخالق لهذه الطبيعة . وجحوده لفكرة الطبيعة الإنسانية لا يعنى كما يقول هو نفسه « عدم وجود ظروف عامة عالمية للإنسان »[1] . بل إنه يعترف صراحة بوجود هذه الظروف فنراه يقول « وإذا كان من المستحيل أن نجد فى كل إنسان ماهية عالمية يمكن أن نطلق عليها إسم الطبيعة البشرية ، فهذا لا يعنى عدم وجـود ظروف عـامة عـالمية للإنسان »[2] . ولكن مرة ثالثة ألا تعنى هذه « الظروف العامة التى تحدد موقف الإنسان فى العالم ومن العالم والتى تحدد علاقاته مع الآخرين وترسم له قوانين ومبـادىء عالميـة لا يستطيع إلا أن يعيش وفقاً لها . وألا يعنى ذلك أن تلك المبادىء والقوانين إنما هى مبادىء وقوانين الطبيعة الإنسانية ذاتها التى ينكرها !

---

(1) المرجع السابق ـ ص 47.

(2) الوجودية مذهب إنسانى ـ جان بول سارتر ـ ترجمة د . عبد المنعم الحفنى ـ ص 47 .

الفصل الثالث

الطبيعة الإنسانية
كمفهوم جامع لما هو مشترك فى الإنسان

الطبيعة الإنسانية التى نقصدها هنا ليست هى الطبيعة المادية البشرية (طبيعة الجسد) كما ذهب إلى ذلك كثير من الحسيين ، والتجريبيين ، ودعاة الواقعية المادية . لأن طبيعة الجسد تعبير مادى عن الجسد لا غير ، والإنسان ليس جسداً فقط ، أى ليس مادة فحسب ، خالياً من العقل والوجدان .

وليست هى الطبيعة العقلية المحضة ، كما ذهب إلى ذلك العقليون ، ومعظم المثاليين ، الذين رأوا فى العقل باعتباره الأداة التى يتفرد بها الإنسان عن غيره ويتميز بها، كما أنه مصدر كل تفسير للإنسان ، ومصدر كل تشريع لحياته .

وليست هى كذلك طبيعة الأقوى ، أو (السوبر) ، كما

ذهب إلى ذلك أصحاب نظرية الحق للأقوى ، تلك النظرية التى تمتد جذورها إلى (كليكليس السوفسطائى) ، والتى تدعى أن « الطبيعة تريد أن يتغلب القوى على الضعيف ويسيطر عليه وأن الإنسان الذى يتمتع بقوة طبيعية وذكاء خارق لا بد أن يزدرى عدالة البشر التى تواضع عليها الناس ، ولا بد أن يجهر بما يرى ، وأن يعيش كما يحب ويهوى ، مرتكزاً على قوته وجبروته ، ورهبة الناس وخشيتهم منه »[1] . لأن الطبيعة التى تريد أن يتغلب القوى على الضعيف ويسيطر عليه فيستحوذ على حاجاته هى طبيعة حيوانية وليس للعقل فيها نصيب .

كما أن الطبيعة الإنسانية التى نقصدها ليست هى أيضاً طبيعة زيد أو عمرو من الناس ، لأن طبيعة زيد أو عمرو من الناس طبيعة ذاتية فردية ، تخص صاحبها وحده ، وتعبر عنه ، ولا تخص غيره ، ولا تعبر عنه إلا فيما هو مشترك بين بنى الإنسان ، كالإحساس بالوجود ، والفكر ، والحاجة . ولذلك فهى طبيعة ذاتية ناقصة ، لأنها طبيعة إنسان فرد ، والإنسان لا يعيش بمفرده فى الكون ، ولكن هنالك أناس آخرون يشاركونه الحياة فى هذا العالم ، ولكل منهم طبيعته الذاتية الخاصة به المعبرة عنه .

---

(1) قارن : السياسة بين النظرية والتطبيق ـ محمد عبد المعطى وآخرون ـ ص 61 ـ دار الجامعات المصرية والقاهرة ـ 1976 م .

وهى أيضاً ليست فكرة خيالية ، أو مفهوماً ميتافيزيقياً مجرداً فحسب ، ولكنها فكرة تعيش بيننا فى واقعنا الإنسانى ، ونشعر بها لمجرد شعورنا بوجودنا ، وبوجود الآخرين الذين يشاركوننا الحياة بل هى سرعان ما تتحول إلى واقع يعيشه الإنسان الفرد لمجرد إحساسه بأنه موجود ، وبأن الآخرين أيضاً موجودون مثل وجوده لأن الذات كما يقول جبريل مارسيل « ليست حقيقة مغلقة تحيا فى عزلة شاقة أليمة . بل هى حقيقة مفتوحة ، تدرك نفسها منذ البداية فى عالم الآخرين ، وليس ما يميز الذات هو تفردها واستقلالها عن غيرها من الذوات بل هو قدرتها على التعبير عن نفسها أمام الآخرين ، وما مدى ما لديها من مقدرة على مواجهة شتى الظروف . . . وكلما زاد شعور الذات بنفسها زاد بالتالى شعورها بالتزامها نحو نفسها ونحو غيرها من الذوات . ولا تدرك الذات نفسها بوصفها « شخصاً » اللهم إلا بقدر ما تؤمن بحقيقة وجود الآخرين ، وبقدر ما يؤثر هذا الإيمان نفسه على صميم سلوكها . . ولهذا فإن الشعور بالمسؤولية لا يكاد ينفصل عن الشعور بوجود الآخرين »[1] . ولأن الإنسان كما يقول (ماكس شيلر 1874 - 1928 م) « يحيا أساساً وبادىء ذى بدء فى الآخرين ،

---

(1) دراسات فى الفلسفة المعاصرة ـ د . زكريا إبراهيم ـ الجزء الأول ـ ص 498 ـ دار مصر للطباعة.

لا فى ذاته ، وهو يحيا فى الجماعة أكثر مما يحيا فى فرديته الخاصة »[1] .

فالإنسان الفرد يحس بوجوده ، ويعى هذا الوجود ويعبر عنه . ويحس بوجود الآخرين ، ويعى هذا الوجود ويعبر عنه . وهذه العدالة الطبيعية فى الوجود ، والوعى به ، والتعبير عنه تتضمن من بين ما تتضمن عدالة طبيعية أيضاً فى الإحساس بمقومات هذا الوجود : كالإحساس بالحاجة ، والإحساس بالحرية ، والإحساس بالسعادة . . الخ .

فالإنسان الفرد فى حاجة مثلاً إلى الغذاء ، والآخرون أيضاً فى حاجة إلى الغذاء ، إذن الغذاء حاجة أساسية للإنسان ولا يمكن بحال أن يعيش إنسان بدون غذاء . وكل إنسان يعلم أنه إذا حرم من الغذاء مات جوعاً . إذن الحاجة إلى الغذاء إحساس مشترك بين البشر كافة ، وهو سمة أساسية من سماتهم وخصيصة من خصائصهم . وهكذا الحال فى كل ما هو مشترك بينهم .

ومن خلال هذا الإحساس المشترك بين البشر ، أى بين الطبائع الفردية بالوجود ، والفكر ، والحياة ، والحاجة ،

---

(1) Scheler: «nature et formes de la sympathie» payot, (372).

مقتبسة من دراسات فى الفلسفة المعاصرة ـ د. زكريا إبراهيم الجزء الأول 407 ـ دار مصر للطباعة.

والحرية والسعادة ، يظهر ذلك المفهوم الجامع لما هو مشترك بين هذه الطبائع الفردية، وهو المفهوم الذى نسميه (الطبيعة الإنسانية) الذى يتضمن على هذا النحو المبادىء العامة أو القوانين الكلية التى ترتسم بموجبها الحياة الإنسانية فى الواقع الإنسانى .

أى أن الطبيعة الإنسانية هى الأمر الجامع لطبائع الأفراد أى الأمر الجامع للخصائص والسمات والإحساسات المشتركة بين البشر ، تلك الخصائص والسمات والإحساسات التى لا يخلو منها إنسان فى هذا العالم الذى نعيشه ، لأنها تشكل الناموس الذى وجدت عليه الحياة الإنسانية أو النظام الإلهى لحياة البشر .

وهى لذلك طبيعة ثابتة لا تتغير ولا تتطور وإن تغيرت صور الحياة المادية وتطورت ، لأن الخليقة واحدة منذ نشأتها : لها طبيعة واحدة مشتركة ، وإحساس واحد مشترك ، وحاجات أولية ضرورية مشتركة . ولأن الإنسان الذى يحمل هذه الطبيعة مهما تطور سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ، ومهما بلغت الوسائل التى يعيش بها فإنه سيظل يأكل الطعام ، وسيظل يطلب الزوج ، وسيظل يطلب الحرية وينشد السعادة . وما نحسبه متغيراً فى الطبيعة الإنسانية إنما مرده إلى الصفات الذاتية التى تلحق الطبائع الذاتية الفردية ، وهذه الصفات الذاتية ليست مما هو مشترك فى الإنسان ولكنها مما هو مفترق فيه ، ذلك

المفترق الذى يخص زيداً من الناس ولا يخص عمرو كالطول والقصر والقوة والضعف وكقوة الاستعداد العقلى الذى يشمل الفهم والإدراك ، والتعلم ، والذكاء ، وغيره . وهذا الثبات فى الطبيعة الإنسانية هو الذى يمنحنا الثقة عندما ندرس الإنسان ونقنن له ، ونحاول تعميم هذا التقنين ليشمل الناس كافة استناداً إلى ما هو مشترك منهم من الأمور الآن .

فالطبيعة الإنسانية التى نقصدها إذن هى الأصل الثابت الجامع لما هو مشترك فى الإنسان ، وهى بذلك إنما تمثل المصدر الطبيعى الإنسانى الذى تجب العودة إليه فى كل ما يتصل بحياة الإنسان في الواقع الإنسانى . لأن هذا الأصل الجامع يعبر تعبيراً طبيعياً عن الإنسان فى أعلى مستوى فاعليته ونشاطه وسلوكه ، ويعود به إلى كل ما هو أصيل فى حياته ، أى إلى كل ما هو إنسانى فى دنيا الناس .

وتبعاً لذلك فإن المفهوم الطبيعى الإنسانى إنما يعنى « العودة إلى الأصل » ، بمعنى العودة إلى تلك المتضمنات أو المبادىء العامة المشتركة بين البشر ، التى يعيش بمقتضاها الإنسان ، أى إنسان ، فى أى عصر ومكان . والتى بموجبها رسمت الحياة على هذا النحو المعاش وليس على غيره . أى العودة إلى تلك الخصائص والسمات والإحساسات التى يشترك فيها كل البشر ، صغيرهم وكبيرهم ، قويهم وضعيفهم ، غنيهم وفقيرهم كالوجود ، والفكر ، والحاجة إلى

الغذاء ، والحاجة إلى الاجتماع ، والحاجة إلى الحرية ، والحاجة إلى السعادة . . . الخ . فهذه الخصائص والسمات والإحساسات المشتركة هى الأصل والأساس الذى ينبغى أن يكون لأى تفسير يتناول الحياة الإنسانية فى جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وهذا الفهم إن كان يعنى « العودة إلى الأصل » فهو لا يعنى بأى حال العودة إلى صور الحياة الإنسانية فى بدائيتها وتخلفها ، وإنما يعنى العودة إلى تلك الخصائص والسمات والإحساسات المشتركة بين البشر ، المتضمنة للمبادىء العامة أو القواعد الطبيعية الإنسانية التى تؤدى إلى تنظيم احتياجات الإنسان الضرورية والمساواة بين أفراد الإنسانية فى الحياة والحرية والسعادة والسمو بنفوسهم بحيث لا يستغل أحد أحداً ، ولا يتسلط أحد على أحد ، ولا يتحكم أحد فى حاجة الآخر فيذله ويعلو عليه .

إن الطبيعة الإنسانية لا تدعونا إلى السير حفاة عراة والعيش بين الوحوش فى الغابات ، ولا تدعو إلى ارتداد الفكر الإنسانى إلى حياة الإنسان البدائى فى غابته الذى ما كان يحلم بغير الغذاء ، والزوج ، والنوم . بل تدعونا إلى العودة إلى أصول الحياة الإنسانية كما خلقها الله ، وكما أراد للإنسان أن يعيشها فوق الأرض التى استخلفه عليها . تلك الأصول

التى تكمن بلا شك فى مفهوم الطبيعة الإنسانية أى فيما هو مشترك بين الناس .

وما علينا إلا أن نستلهم ذلك المفهوم ، ونهتدى إليه ونحاول جاهدين استخلاص متضمناته ومبادئه ، إذا أردنا حقاً بناء تفسير طبيعى سليم لحياتنا ، يحقق الخير للجميع ، والحرية للجميع ، والسعادة للجميع .

ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار إن الطبيعة الإنسانية هى (الأنموذج) الإنسانى الطبيعى الذى يسعى الإنسان إلى تحقيقه فوق الأرض ليحقق وجوده الحر السعيد . لأن الوجود الإنسانى الحقيقى الحر السعيد هو الوجود وفقاً للطبيعة الإنسانية ، والإنسان الحر السعيد هو ذلك الإنسان الذى اكتشف قوانين طبيعته الإنسانية ، وعاش وفقاً لها ، فحقق بالتالى وجوده الحقيقى .

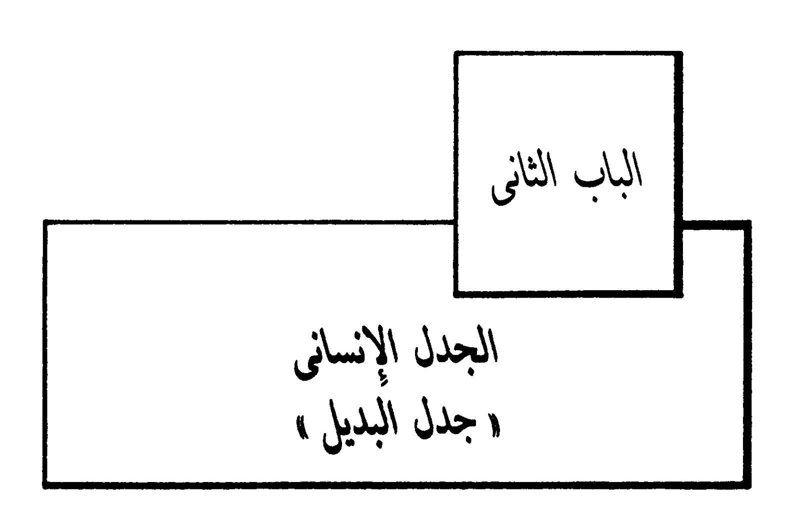
وعلى هذا النحو أيضاً تظل الحياة وفقاً للطبيعة الإنسانية هى التحقيق السعيد للحياة الإنسانية المثلى التى ينشدها كل الناس . ويظل هذا الناموس الطبيعى الإنسانى مصدر أى تفسير للحياة الإنسانية فى الواقع الإنسانى .

ومن الظلم بمكان تجاهل هذا الناموس ، وتخطيه إلى نواميس وضعية بعيدة عن الإنسان ، لأن هذا التجاهل إنما يعنى تجاوزاً للإنسان ذاته، وانحرافاً عن ناموس حياته السوى

الذى أراد الله له أن يسير عليه ويحياه كى تتحقق له الظروف الملائمة لتحقيق غاية وجوده .

ومن أجل هذا . من أجل هداية البشر لهذا الناموس الإلهى جاءت الأديان جميعاً لتؤكد عليه ، وتـدعو إليه ، لتقوم بذلك اعوجاج البشر الذى حدث فيهم بسبب انحرافهم عن هذا الناموس وبسبب ما ران على قلوبهم من حب الشهوات ، ومن رغبة الاستحواذ على حاجات الغير واستغلالهم والاستعلاء عليهم . لأن قليلاً منهم من تتكشف له حقيقة هذا الناموس دون هداية أو رشاد .




الباب الثانى
الجدل الإنسانى
« جدل البديل »



الفصل الأول

مدخل إلى الجدل الإنسانى

نحن نبحث فى الإنسان ، ندرسه ، نبحث عن حلول لمشكلاته نستخلص المبادىء والقواعد والقوانين لتنظيم حياته ، ونعمم أحكامنا وتقويماتنا على جميع أفراد الإنسان ، بل ونطلب منهم قبول تلك الأحكام والتقويمات وطاعتها واحترامها .

ولكن ، أليس لكل منا قناعاته وأحكامه وتقويماته الخاصة به لما يحيط به ولما ينبغى أن تكون عليه حياته ؟ وأليس لكل منا فهمه الخاص به ووعيه الخاص به؟ وأليس لكل منا قدراته واستعداداته وإمكاناته الجسدية والذهنية ولكل منا كذلك رغباته وأمنياته وحاجاته الخاصة به ؟ ثم ألا تصطدم قناعاتنا وأحكامنا وتقويماتنا وأفهامنا ورغباتنا وحاجاتنا مع بعضها البعض حتى لا

يكاد يتفق إثنان فى أحكامهما ووعيهما وإمكاناتهما ورغباتهما وأمنياتهما وحاجاتهما ؟

فقناعات وأحكام وتقويمات من إذن ينبغى أن تنظم بموجبها حياة الكل ؟ وفهم ووعى وعقل من يجب أن يستنبط لنا أسساً وقواعد لمجتمع الكل ؟ وقدرات واستعدادات الكل ؟ ورغبات وأمنيات وحاجات من ينبغى أن نقيس عليها رغبات وأمنيات وحاجات الكل ؟

إن الفرد الواحد ليس حجة على غيره كما يقول «جون لوك»[1] وقناعاته وتقويماته وأحكامه ليست ملزمة لغيره إلا بقدر اقتناع هذا الغير بها وتسليمه بصحتها وصدقها ، لأن لهذا الغير قناعاته وأحكامه وتقويماته الخاصة به والتى توصل إليها بفهمه واستنبطها بعقله الخاص به وبقدراته واستعداداته وإمكاناته الخاصة به متأثراً فى ذلك برغباته وأمنياته وحاجاته الذاتية الخاصة به وبالشروط المادية المحيطة به فإذا ما وضع الفرد الواحد قضية من القضايا وضع الغير قضية مقابلة ، وكلما ساق حجة ساق الآخر حجة مقابلة وإذا ما استنبط الفرد الواحد مبدأ أو قاعدة أو قانوناً استنبط الآخر مبدأ أو قاعدة أو قانوناً مغايراً .

---

(1) جون لوك : د . عزمى إسلام - ص 28 - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة .

ولهذا السبب لا بد لنا من مخرج لهذه الأزمة المنهجية ولا بد من حل يضمن لنا تجاوز الثروات الفردية والأحكام والقناعات والتقويمات والرغبات والأمنيات الذاتية ويمكننا من الوصول إلى قناعات وتقويمات وأحكام كل الناس ومن إمكانات واستعدادات وحاجات كل الناس . ومن فهم ووعى وعقل كل الناس لنمنح بذلك أمورنا الإنسانية بعدها الإنسانى الموضوعى وليقبل الجميع على طاعة القوانين واحترامها بل وتقديسها .

نعم لا بد لنا من منهج وهذا المنهج لا بد أيضاً لكى يكون منهجاً إنسانياً موضوعياً أن يتأسس على ما هو مشترك فى الإنسان ليشمل الناس جميعاً وليستخدمه الناس جميعاً ولن يكون المنهج إنسانياً مؤسساً على ما هو مشترك فى الإنسان إلا إذا كان هذا المنهج جدلى الطابع ، لأن الإنسان مجادل بطبعه ، لأنه إنسان مفكر بطبعه أيضاً ، والجدل يأتى كضرورة لوجود الفكر ، فأينما كان هناك فكر كان هنالك جدل ، لأن الجدل هو حركة الفكر ، بل هو محرك الفكر ، فالفكر بلا جدل هو فكر بلا حركة بلا فاعلية ، فكر ساكن ، لا حياة فيه ، ولا بهاء ، ولأن معارف الإنسان هى الجدل ذاته ، أو هى النتيجة الجدلية لحركته الفكرية والعملية فى الحياة أو هى النتيجة الجدلية لحياته برمتها ، فالجدل هو أولى المراحل فى حياة الإنسان المعرفية ، وهو أيضاً آخر المراحل فى حياته الفكرية ، إذ أن من انتهى جدله انتهت معارفه ، ومن انتهت

معارفه انتهت حياته إما بموته ، أو بفقدانه لأداة الجدل الأولى وهى العقل . ولأن ما هو مشترك فى الإنسان يشمل الناس جميعاً ، ولذلك فهم جميعاً معنيون به وهم جميعاً متجادلون « داخلون فى علاقات جدلية مع بعضهم البعض » من أجل الوصول إلى حقيقة ما هو مشترك بينهم وتفسيره والعيش وفقاً لهذا التفسير ، لكى يتم التوازن والتوافق والانسجام بين البشر .

وهذا المنهج جدلى الطابع أيضاً لأن حركة القناعات والتقويمات والأحكام والرغبات والحاجات والأمنيات الذاتية للأفراد مع بعضها البعض هى حركة جدلية تنكشف تلقائياً بمجرد تصادم قناعة من القناعات أو حكم من الأحكام أو رغبة من الرغبات أو حاجة من الحاجات لفرد من الأفراد مع قناعة أو حكم أو تقويم أو رغبة أو حاجة فرد آخر . وفى هذه اللحظة التى يتم فيها التصادم وتنكشف فيها الحركة الجدلية الإنسانية يبدأ المنهج الجدلى الإنسانى عمله . وهذا ما سنتناوله فى الفصلين القادمين .

وقبل ذلك أحب أن أشير إلى أن الجدل الإنسانى الذى أقدمه هنا يختلف اختلافاً أساسياً عن غيره من المناهج الجدلية الميتافيزيقية فهو ليس منهجاً ميتافيزيقياً للخوض فى المشكلات الميتافيزيقية بل هو منهج إنسانى لمعالجة قضايا الإنسان ، تلك القضايا التى تمس حياته السياسية والاقتصادية

والاجتماعية أى التى تتعلق بواقعه الإنسانى الذى يعيشه ، منهج لا يبيح لنفسه بحث كل شىء وتقويم كل شىء والحكم على كل شىء ولكنه منهج محدود بحدود الطبيعة الإنسانية لا يجاوزها ولا يتخطاها وهمه الوحيد محاولة كشف تلك الخصائص والسمات والإحساسات المشتركة بين البشر ، والوصول إليها واستخلاص متضمناتها باعتبارها المصدر الطبيعى الذى يجب أن نعود إليه ونستلهمه ونستقى منه تفسيراً طبيعياً سليماً لحياتنا ، يكفل لنا تحرير حاجاتنا ، ويهيىء لنا سبل تحقيق حريتنا ويمكننا من أسباب السعادة التى هى غاية كل بحث فى الإنسان وحياة الإنسان .

فالجدل الإنسانى (موضوع بحثنا هنا) غير الجدل الأنطولوجى (جدل الوجود فى ذاته) لأن الأول يبحث فى واقع الإنسان كما هو واقع (بما هو واقع) من أجل السمو بهذا الواقع إلى الحرية والسعادة . أى أن مباحثه الأساسية هى : كيف يعيش الإنسان ؟ كيف يتحرر من قيود الحاجة ؟ كيف يتمكن من أسباب السعادة ؟

أما الجدل الأنطولوجى ، فهو يبحث فى وجودية الإنسان ذاتها :

كيف وجد ؟ لماذا وجد ؟ ما هو مصيره ؟

وعلى ذلك فإن التجربة الجدلية الوجودية هى فى حقيقتها

تجربة ميتافيزيقية بينما التجربة الجدلية الإنسانية هى تجزبة واقعية ، تتعلق بالواقع الإنسانى وبالحياة الإنسانية كما هى فى الواقع ، وتهدف إلى إيجاد فروض أو تفسيرات من أجل تجاوز هذا الواقع إلى واقع أفضل . أى أن الأولى تتعلق بالوجود ذاته كوجود ، أما الثانية فتتعلق بتحقيق هذا الوجود ، أو بتحقيق الموجود لوجوده (بمعنى أن يعيش الإنسان حياته) .

فالجدل الإنسانى فى حقيقته مجادلة واقعية من أجل الاقتدار على الوجود أو الاقتدار على الواقع والإنسان القادر على تحقيق ذاته ، أو القادر على تحقيق وجوده أو القادر على الواقع هو ذلك الإنسان الذى يعيش فكره ويعيش حريته ويعيش سعادته فى حدود الإمكان الإنسانى .

وبالتالى فهو جدل لا يحاول اختراق الحجب ومعرفة أسرار الكون وطلاسم الوجود ، ولكنه يسعى إلى تفسير الطبيعة الإنسانية كما هى فى الواقع الإنسانى المعاش ، بالبحث عما هو مشترك فى الإنسان وتفسيره من أجل الوصول إلى حلول أفضل لمشاكل الإنسان الحياتية (المعيشية) تلك المشاكل التى تتعلق بحياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وهو لذلك لا يهتم بغير الطبيعة الإنسانية ، وقوانينها وحاجاتها ، وعلاقاتها . وهى وحدها التى ترسم له منهجه وتحدد مساراته ، وتفتح أمامه دروب الإبداع من أجلها فقط ، حتى يتحقق الوجود الكامل للإنسان فى الواقع الإنسانى .

الفصل الثانى

أساس الجدل الإنسانى

التأمل الذاتى :

لكى ندخل فى أى علاقة جدلية إنسانية لا بد لنا من مقدمة أو مقدمات تقوم عليها العلاقة الجدلية ، أى لا بد لنا من منطلق ننطلق منه ، هذا المنطلق هو التأمل الذاتى أو « جدل الطبيعة الذاتية » .

فالتأمل الذاتى هو الخطوة الأولى ، أو المقدمة التى لا بد منها للدخول إلى الجدل الإنسانى ، أو للدخول فى أى علاقة جدلية إنسانية . وتبدأ هذه الخطوة الأولى من تأمل الذات ذاتها ، أى من تأمل الإنسان الفرد طبيعته الذاتية ، فمن خلال هذا التأمل الذاتى تعى الذات ذاتها ، فيدرك الإنسان وجوده ،

ويعبر عن هذا الوجود أمام الآخرين ، الذين يدركون وجودهم ويعبرون عنه بدورهم .

وعندما تعى الذات ذاتها ، وتدرك وجودها وتعبر عنه تعى قوانينها وحاجاتها وإمكاناتها ، فيدرك الإنسان تبعاً لذلك تلك العلاقات الإنسانية التى تربط ذاته وبقية الذوات الأخرى ، فتتكشف له تلك الخصائص والسمات والإحساسات التى تربطه بنوعه ، وتشعره بأنه جزء من كل ، وفرد من مجموع ، وأن ما يحتاجه يحتاجه غيره ، وما يحس به يحس به غيره ، ويدرك من خلال ذلك أن تلك الخصائص والسمات والإحساسات إنما تشكل إطاراً عاماً يربط الإنسانية كلها فى وحدة متلاحمة قوامها : الوحدة فى الخلقة ، والوحدة فى الإحساس والوحدة فى الحاجة . . . الخ .

فالإنسان الفرد يحس بالجوع ، إذن هو فى حاجة إلى الغذاء ، ولكنه ليس وحده الإنسان ، إذن الآخرون أيضاً فى حاجة إلى الغذاء . والإنسان الفرد يطلب الزوج ، ويطلب الأسرة ، ويطلب الاجتماع ، إذن هو فى حاجة إلى الزوج ، وإلى الأسرة ، وإلى الاجتماع ، والآخرون أيضاً يشاركونه هذه الحاجة . والإنسان الفرد يطلب الحرية ، وينشد السعادة ، إذن هو فى حاجة إلى الحرية وإلى السعادة ، والآخرون أيضاً فى حاجة إلى الحرية وإلى السعادة .

إن ما يحتاجه الفرد الواحد حاجة أساسية ضرورية يحتاجه الآخرون أيضاً حاجة أساسية ضرورية وما يعتبر مقوماً أساسياً لحياة الفرد الواحد يعتبر أيضاً مقوماً أساسياً لحياة الآخرين .

ومن خلال هذا الفهم أو هذا التأمل للخصائص والسمات والإحساسات المشتركة بين البشر ، والتسليم بأن الإنسانية ليست فرداً واحداً ولكنها أفراد عديدون يتساوون فى الخلقة والطبع والحاجة ، وفى الحقوق والواجبات الإنسانية ، يصل الإنسان الفرد إلى قدر من التوازن الذاتى ، وإلى قدر من العدالة الذاتية يحقق له الظروف الإنسانية الملائمة للحياة مع الآخرين الذين يشاركونه الحياة فى هذا العالم .

وعندما تعى الذات ذاتها ، وتدرك وجودها ، وتعبر عنه ، وعندما تعى الذات قوانينها وحاجاتها وإمكاناتها وتدرك العلاقات الإنسانية التى تربطها بغيرها من الذوات وتتكشف لها تلك الخصائص والسمات والإحساسات المشتركة بين البشر تعى واقعها الراهن ، فيدرك الإنسان العلاقات الظالمة والقواعد الوضعية التى تكبله وتحرمه حاجاته وحريته وسعادته .

وعندما تعى الذات واقعها الراهن ، وتدرك العلاقات والقواعد الظالمة فى هذا الواقع ينكشف لها التناقض كأوضح ما يكون بين قوانينها وحاجاتها وإمكاناتها وعلاقاتها الحقيقية مع

الآخرين ومع الأشياء وبين القوانين والحاجات والإمكانات العلاقات الراهنة ، أى بين واقعها الحقيقى الذى يجب أن يكون وبين واقعها الراهن .

وعندما ينكشف التناقض أمام الذات ، بل فى اللحظة التى ينكشف فيها التناقض أمام الذات ينشأ الصراع الجدلى بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، تنتج عنه بالضرورة قناعات ذاتية ، وتقويمات ذاتية ، وأحكام ذاتية للواقع الذى ترى الذات أنه ينبغى أن يكون .

ولكن هذه القناعات والتقويمات والأحكام الذاتية الجديدة التى اكتسبتها الذات كنتيجة جدلية للتناقض القائم بين ما هو واقع وما ينبغى أن يكون هى فى حقيقة أمرها بدائل جدلية ذاتية لواقع إنسانى ، ولذلك فهى تختلف من فرد إلى فرد كل حسب رؤ يته لواقعه ، وإحساسه به ، ووعيه له وحسب تصوره لما يجب أن يكون عليه الواقع الإنسانى ولذلك فهى قناعات وتقويمات وأحكام ذاتية ناقصة ، أو هى بدائل ناقصة ، لأنها بدائل ذاتية ، ولأن الإنسان لا يعيش وحده (بمفرده) فى الكون ، ولكن هنالك آخرون يشاركونه الحياة ، ولكل منهم تأمله الذاتى الخاص به ، ولكل منهم قناعاته وتقويماته وأحكامه الذاتية الخاصة به ولكل منهم بدائله الذاتية التى يراها صالحة لرسم مستقبل الحياة الإنسانية . والقناعات والتقويمات

والأحكام الذاتية تظل لذلك ذاتية ناقصة حتى يعضدها الآخرون ، ويؤيدونها لتكتسب بذلك التعضيد والتأييد بعداً موضوعياً إنسانياً .

ولذلك فإن هذا التأمل الذاتى أو هذا الجدل الخفى سرعان ما يتسع ويتطور ، فينتقل من تأمل ذاتى أو جدل خفى إلى جدل إنسانى .



الفصل الثالث

الجدل الإنسانى

«جدل البديل»

جدل البديل:

يبدأ الجدل الإنسانى كما بينا من بدايـات ذاتية أو من مقدمات ذاتية تكون هى النتيجة الجدلية الذاتية للتنافس القائم بين ما هو واقع وما تريده الذات أن يكون، ذلك التناقض الذى يتكشف أمام الذات بفعل التأمل الذاتى أو الجدل الخفى الذى يكسبنا قناعاتنا وتقويماتنا وأحكامنا الذاتية الخاصة بنا للواقع الذى نريده أن يكون.

ثم يتسع هذا الجدل الخفى ويتطور، فينتقل من تأمل ذاتى أو جدل خفى إلى جدل إنسانى بمجرد تصادمه مع تأمل ذاتى آخر، أو تأملات ذاتية أخرى أى بمجرد تصادم تلك القناعات

والتقـويمات والأحكـام الذاتيـة مع قنـاعات ذاتيـة أخرى، وتقويمات ذاتية أخرى، وأحكام ذاتية أخرى لأفراد آخرين. أى أن العلاقة الجدلية تتحول من علاقة جدلية ذاتية بين ما هو واقع وما ينبغى أن يكون، إلى علاقة جدليـة إنسانيـة بين القناعات والتقويمات والأحكام الذاتية للأفـراد مع بعضهـا البعض، بحيث تشكل إحدى القنـاعات أو التقـويمات أو الأحكام الذاتية القضية الأولى، أو المكون الأول، وتشكل الثانية المكون الثانى أو القضية الثانية فى هذا الجدل.

وتمثل القضية الثانية أو المكون الثانى التطور الجدلى الذى به تتم العلاقة الجدلية، ويصبح الجدل جدلاً إنسانياً، بعد أن كان جدلاً ذاتياً يخص الذات وحدها.

وبقدر ما يتسع الجدل ويتطور بقدر ما يقترب من الكمال شيئاً فشيئاً. إذ أن القضية الثانية هنا ليست قضية واحدة فقط، أو لا يشترط أن تكون قضية واحدة فقط وإنما قد تكـون مجموعة قضايا تطرح مقابل القضية الأولى.

ومن خلال الحركة الجدلية للقناعات والتقويمات والأحكام الذاتية للأفراد، وتفاعلها مع بعضها البعض تخرج قناعة من القناعات أو تقويماً من التقويمات أو حكماً من الأحكام كبديل أمثل لما هو واقع من بين تلك القناعات والتقويمات والأحكام المطروحة. إذ لم تعد العلاقة الجدلية هنا علاقة بين قضية ونقيضها، ولكنها علاقة بين قضيـة وقضية، أو عـلاقة بين

مجموعة قضايا من بعضها البعض، تمثل قناعات وتقويمات وأحكام مجموعة من البشر، تعيش وحدة سياسية واقتصادية واجتماعية واحدة، أى تعيش فى مجتمع واحد.

ومن هنا نصل إلى تعريف الجدل الإنسانى بأنه حركة الفكر الشعورية الواعية فى تفاعلها مع الواقع الإنسانى، من أجل تقويم الأفكار والأشياء تقويماً جماعياً لتكوين قناعات وأحكام وتقويمات جماعية موضوعية، لإيجاد توازن جماعى، وعدالة جماعية تكفل تحقيق الوفاق الطبيعى بين البشر، والعودة بهم إلى تلك العدالة الطبيعية التى تساوى بينهم فى الخلقة والطبع والحاجة وفى الحقوق والواجبات الإنسانية.

فالجدل الإنسانى هو الجدل الذى يشترك فيه أكثر من إنسان لبحث قضايا تخص أكثر من إنسان، وهو جدل كامل. أما التأمل الذاتى فهو جدل ناقص لا يكتمل إلا بالجدل الإنسانى، لأن التأمل الذاتى جدل من طرف واحد، والجدل من طرف واحد جدل ذاتى نتيجته حكم ذاتى (شخصى)، ولذلك فهو جدل ناقص ذات حجج ناقصة، لا تكتمل قيمتها إلا بوجود طرف آخر وحجج أخرى. وكما يقول جان جاك روسو فإن «من الخطأ الفادح أن يقيم أحد الناس من حكمه على الأشياء قاعدة يلزم بها الآخرين»[1]. لأن هذا الحكم هو حكم ذاتى يظل فى

(1) أفكار روسو الحية ـ نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف مراد ـ ص 52 ـ دار العلم للملايين ـ بيروت 1961 م.

حاجة إلى تأييد وتعضيد الآخرين له حتى يلتزموا به. وكما يرى (هيجل) فإن «الأنا الجزئى الذى يصر أن رأيه أو فكرته عن الأشياء هى وحدها الحقيقة يصطدم بأنا غيره من الناس التى تصر بدورها على رأيها»[1].

وعلى ذلك فإن أى قضية أو نتيجة نصل إليها عن طريق التأمل الذاتى تظل فى حاجة إلى تعضيد الجدل الإنسانى لها، طالما أن تلك القضية تتعلق بأكثر من إنسان. لأن التأمل الذاتى نتيجة اقتناع ذاتى أو حكم ذاتى بصحة أو فساد قضية ما، فأحكامنا وتقويماتنا وتقريراتنا هى عبارة عن مفهومات أو تصورات أو أحكام ذاتية نصل إليها كنتيجة لقناعاتنا التى نتوصل إليها بفعل التأمل الذاتى، وكلما صادفت هذه المفهومات أو الأحكام قبولاً لدى الآخرين كلما كانت أقرب إلى الصواب.

وبالتالى فإن معيار صحة القضايا وفسادها فى التأمل الذاتى معيار ذاتى، يرجع إلى قناعة الإنسان ذاته بينه وبين نفسه. أما فى الجدل الإنسانى فإن معيار الصحة والفساد هو معيار جماعى. ففى المجال السياسى مثلاً فإن مدى ديمقراطية أى نظام ديمقراطى إنما تعرف بعدد المتجادلين أو الداخلين فى علاقة جدلية بشأن قضية ما، وكلما كان المتجادلون أكثر عدداً

---

(1) المنهج الجدلى عند هيجل - د. إمام عبد الفتاح إمام - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة 1981 م.

كلما تحققت نسبة أعلى من الديمقراطية. ولذلك فإن الديمقراطية الكاملة لا تتحقق إلا فى النظام الجماهيرى الذى يقوم على المؤتمرات الشعبية، حيث نجد أن كل الناس يدخلون فى علاقة جدلية جماعية فى أى قضية من قضاياهم وبذلك تحصل القضية على كل التعضيدات الممكنة التى تؤكد صدقها وصحتها وسلامتها، أو تحصل على كل التفنيدات الممكنة التى تؤكد كذبها وفسادها وعدم ملاءمتها.

إن ما نقوله وما نكتبه تعبيرات ذاتية لا تكتسب موضوعيتها وإنسانيتها إلا من خلال دخولها فى علاقات جدلية مع ما يقوله وما يكتبه الآخرون. وبقدر التعضيدات أو التفنيدات التى تواجهها بقدر ما تكون نسبة الصحة والفساد فيها.

وإن أى نظرية إنسانية فى مبدأ ظهورها إنما هى نتيجة قناعات ذاتية وأحكام ذاتية وتقويمات ذاتية ولذلك فهى تظل ناقصة، وفى حاجة إلى تأييد وتعضيد الآخرين لها حتى تكتسب موضوعيتها وشرعيتها الإنسانية وإلا فستندثر وتفنى، وتحل محلها نظرية أخرى جديدة.

وعلى ذلك يمكن اعتبار أن ما كتبه ماركس مثلاً هو تأمل ذاتى، جاء تعبيراً عن قناعات وأحكام وتقويمات ماركس الذاتية، التى تظل ناقصة وفى حاجة إلى تعضيد أو تفنيد الآخرين لها حتى تتجاوز بعدها الذاتى وتكتسب بعداً موضوعياً

إنسانياً. ولكن ما كتبه الناس عن ماركس جدل إنسانى، لأنه يتضمن تعضيـدات أو تفنيدات الآخـرين لقناعـات وأحكام وتقويمات ماركس أى أنه يتضمن البعد الإنسانى، أو البعد الموضوعى أو البعد التقويمى.

وما أكتبه الآن تأمل ذاتى، يظل ناقصاً وفى حاجة إلى طرف أو أطراف أخرى تجادل فيه، حتى يتحول إلى جدل إنسانى وكلما صادف هذا التأمل الذاتى طرفاً مجادلاً موافقاً له كلما ازدادت تعضيدات الفروض المطروحة فيه وأصبحت أقرب إلى الصواب.

فلا يكون الجدل الإنسانى إذن جدلاً إنسانياً محاجاً إلا بوجود طرفين متجادلين على الأقل (داخلين فى علاقة جدلية) ومختلفين على قضية ما. فأساس الجدل وشرطه الأول وجود غير، أو طرف آخر مجادل مغاير بمعنى أنه يطرح البديل الذى يرى أنه الأفضل وبطرحه لهذا البديل إنما يطرح قناعة من قناعاته الذاتية أو حكماً من أحكامه الذاتية، أو تقويماً من تقويماته الذاتية.

ومن خلال الحركة الجدلية الشعورية الواعية الحرة للطرفين المتجادلين أو للأطراف المتجادلة يخرج البديل الذى يسلم به الجميع كنتيجة جدلية لهذه الحركة باعتباره الخيار الأمثل من

بين الخيارات المطروحة أو باعتباره القضية التى حازت أكبر قدر من التعضيدات من بين القضايا المطروحة للبحث.

ولا يشترط هنا أن يكون البديل قضية ثالثة إلا إذا كانت الأمثل، إذ يجوز أن تكون القضية الأولى أمثل من الثانية فيؤخذ بها، أو أن تكون الثانية أمثل من الأولى فيؤخذ بها، أو أن تكون الثالثة أو الرابعة أو الخامسة... الخ. لأن مهمة الحركة الجدلية هنا هى إبراز البديل الأمثل، مهما كان موقع هذا البديل من التركيبة الجدلية.

ومن هنا يمكننا القول أن الجدل الإنسانى هو علاقة جدلية بين أفراد ينتج عنها قضية أو بديل حائز على أكبر قدر من التعضيدات، وأقل قدر من التفنيدات من قبل أولئك الأفراد الداخلين فى تلك العلاقة الجدلية.

وإن هذه العلاقة الجدلية إنما تتكون من مجموع القناعات والأحكام والتقويمات الذاتية لأولئك الأفراد حول قضية ما. وإن تلك القناعات والتقويمات والأحكام إنما هى بدائل لبعضها البعض، بحيث يخرج بديل واحد أفضل من بين تلك البدائل، أو تلك القناعات والتقويمات والأحكام الذاتية للأفراد. ويكتسب هذا البديل بفضل تلك العلاقة الجدلية بعداً موضوعياً وإنسانياً بقدر اكتسابه لتعضيدات أولئك الأفراد الداخلين فى تلك العلاقة الجدلية.

ولكن كيف نصل إلى القضية البديل؟

من خلال تفاعل الحركة الجدلية الإنسانية (حركة القناعات والتقويمات والأحكام الذاتية للأفراد مع بعضها البعض) مع معطيات الواقع الإنسانى الحقيقى الذى يقدمه لنا التفسير السليم لفكرة الطبيعة الإنسانية وما تحتاجه هذه الطبيعة ليتحقق الوجود الإنسانى الحر السعيد، ومن خلال التناقض القائم أبداً بين هذا الواقع والواقع الراهن الذى يعيشه الإنسان، ومن خلال البحث الدائم عن الأفضل من أجل تجاوز الواقع الراهن إلى الواقع الحقيقى الذى يجب أن يكون، وكذلك من خلال تأكيد الحق الطبيعى لكل إنسان فى أن يجادل من أجل تأكيد قناعاته وتقويماته وأحكامه ومن أجل مشاركة بنى جنسه لصياغة مفهوم إنسانى أو حياة إنسانية فاضلة يعيشها الجميع فى وفاق وأمن وسلام، يتأكد لنا أن القضية البديل هى تلك القضية التى تنال أكبر قدر ممكن من التعضيدات والشواهد التى تدل على صحتها وملاءمتها لاحتياجات الطبيعة الإنسانية فى حالتها السليمة.

فلكى نصل إلى القضية البديل علينا أن نعرف عدد التعضيدات المتحصلة عليها تلك القضية، والتى تؤيد صدقها وصحتها وسلامتها، والتى تتحصل عليها باستمرار. وكذلك عدد التفنيدات التى تؤكد كذب وفساد وعدم ملاءمة القضية المقابلة لها، أو القضية التى جاءت القضية البديل لتحل محلها.

وبقدر التعضيدات تتأكد صحة القضية البديل وبقدر التفنيدات يتأكد فساد القضية أو القضايا المقابلة. فالقضايا التى لا تجد لها تعضيدات باستمرار تندثر وتفنى، أما تلك التى يتفاعل الناس معها باستمرار ويعضدونها فتبقى وتستمر، حتى لو كانت هذه القضايا غير صحيحة فى ذاتها، لأن صحة القضية فى الجدل الإنسانى لا تعنى غير صحتها فى نظر أولئك الذين اتفقوا جدلياً على صحتها، هذه الصحة التى تعنى فقط تسليم الجميع بها الآن وفى هذا المكان. فلنفرض مثلاً أن مجتمعاً ما عدد سكانه عشرة أشخاص اتفقوا على أن «السرقة مشروعة فيما بينهم»، فهذه القضية صحيحة جدلياً بالنسبة لهم بغض النظر عن صحتها فى ذاتها، لأن جميع من تعنيهم تلك القضية قد اتفقوا على صحتها، ومارسوا حياتهم وفق هذه القناعة. وستظل هذه القضية صحيحة بالنسبة لهم حتى يكتشفوا زيفها وبطلانها فتكتسب القضية عندئذ أكبر قدر ممكن من التفنيدات، فتندثر وتفنى وتحل محلها قضية أخرى جديدة.

فالماركسية مثلاً صحيحة حتى الآن فى دول المنظومة الإشتراكية لا لأنها صحيحة فى ذاتها ولكن لأنها ما زالت تجد هناك تعضيدات كثيرة ومستمرة من قبل تلك المجتمعات، وستبقى الماركسية كنظرية لتلك المجتمعات حتى تفقد تعضيدات تلك المجتمعات لها. وهى غير صحيحة فى المجتمعات الرأسمالية لأنها لا تجد هناك تعضيدات كافية لإنتشارها. وكذلك الحال بالنسبة للرأسمالية.

فصحة القضية الجدلية هنا (فى الجدل الإنسانى) ليست نهائية، ولكنها متغيرة باستمرار، لأنها رهن بقدر التعضيدات التى تدعمها، فإذا كثرت التعضيدات نمت وانتشرت، وإن قلت تلك التعضيدات جمدت واندثرت. ولذلك فإنه لا توجد أحكام نهائية قاطعة فى الجدل الإنسانى، ولكن توجد قضايا قابلة دائماً للجدل أو للدخول فى علاقة جدلية مع قضايا جديدة تطرح. وهكذا باستمرار.

ومن ناحية أخرى فإن الجدل الإنسانى معرض باعتباره جدلاً إنسانياً للانتكاس والعودة إلى الوراء عندما تتخذ صورة الصراع الإنسانى طريقاً غير جدلية أى غير إنسانية، إذ قد يصعب فهم البديل الأمثل أو يساء فهمه فيتم اختيار بديل غيره (غير أمثل) أو قد يفرض بديل غير أمثل فرضاً لسبب من الأسباب عن طريق القوة أو المال، أو الجاه، أو التعصب العرقى أو الدينى أو الفكرى، أو غير ذلك من الأسباب، وبذلك تنتكس العلاقة الجدلية وتحدث النكسة التى سرعان ما تنكشف بفعل المنهج نفسه، ويعود الجدل إلى مساره الطبيعى الإنسانى الصحيح.

ويحدث هذا الانتكاس فى العلاقة الجدلية لأن التطور الجدلى الإنسانى تطور غير حتمى، لأنه يخضع لإرادة الإنسان العاقل، الواعى، المميز غالباً، الغافل ، الجاهل ، الساذج

أحياناً. ولا يخضع للظروف المادية المحيطة بالإنسان وحدها.

وعندما ينتكس الجدل تظل القضية البديل أو القضية الأمثل هى الهدف أو هى المثل أو الغاية التى يتطلع إليها بحيث يتم الوصول إلى هذا الهدف أو هذه الغاية بمجرد ما يعود الجدل إلى مساره الطبيعى السليم.



الفصل الرابع

لماذا جدل البديل وليس جدل النقيض؟

لست فى صدد نقد منهج جدل النقيض، ولكنى فقط أريد أن أبين أن الجدل الإنسانى يختلف عن جدل النقيض وأن جدل النقيض لا يصلح لبحث ومعالجة القضايا الإنسانية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لأنه يتجاهل الإرادة الإنسانية الحرة، الواعية، المميزة، ويعتمد على التوالد الكاذب، والكمون المغتصب.

ولعل فيما يلى من أسباب ما يوضح ذلك، ويبرر اختيارنا لجدل البديل كمنهج للوصول إلى حياة إنسانية حقيقية بدلاً من جدل النقيض:

1 ـ جدل البديل منهج إنسانى، ينبثق من الإنسان ذاته فيراعى

إمكاناته وقدراته وحدوده، فلا يشتط فى أحكامه وتقويماته ولا يهن، ولا يجبر الإنسان على اختيار واحد من اثنين (أما ـ أو) ولكنه يضع أمامه اختيارات كثيرة، وبدائل متعددة حسب ظروفه وأحواله، وحسب إمكاناته وطاقاته، ولذلك فهو جدل مرن، مفتوح، يبتعد عن القطيعة، وعن الحتمية، ويرفض الإنغلاق على نفسه، والدوران حول قضايا جامدة كما هو الحال فى جدل النقيض.

2 ـ وهو من ناحية أخرى منهج يروم الإنسجام والتوافق بين البشر، ويسعى إلى تحقيق الوفاق الطبيعى بينهم من أجل أن يسود الأمن والسلام بين الناس، أى أنه منهج للإنسان، وللإنسان وحده بعكس جدل النقيض الذى هو منهج للصراع بين الموجودات كلها بما فى ذلك الإنسان، الأمر الذى يجعل إمكانية تحقق فكرة الإنسجام والتوافق إمكانية غير قابلة للتحقق فى الواقع، خاصة الواقع الإنسانى الذى هو جوهر المشكلة.

3 ـ جدل النقيض يؤدى دائماً إلى طرح ثالث أو قضية ثالثة، ولكن هذاالطرح الثالث حسب منهج جدل النقيض أيضاً يحمل نقيضه فى ذاته وتتراكم متناقضاته حتى تحدث الطفرة التى يتحدث عنها ماركس، فيتم التحول إلى طرح آخر نقيض لهذا الطرح الثالث وهكذا باستمرار. فكل

طرح يحمل فى ذاته نقيضه الذى يؤدى إلى قيام طرح ثالث باستمرار ولكن هذا الطرح المستمر الظهور بهذه الكيفية لا يوجد ما يؤكد أنه الطرح الأمثل، إذ قد يؤدى الصراع بين الطرح الثالث ونقيضه الذى يحمله فى ذاته إلى ظهور طرح ثالث آخر سبق ظهوره فى مرات سابقة (مكـرر). فمثـلاً، قـد يؤدى الصـراع بين المـاركسيـة والرأسمالية إلى ظهور طرح ثالث، وبما أن هذا الطرح يحمل نقيضه فى ذاته فسيؤدى الأمر إلى ظهور طرح ثالث آخر يكون هو الرأسمالية ذاتها أو الماركسية ذاتها. إذ قد يدور الجدل حول نفسه فى دائرة كبيرة مغلقة على دوائر ثـلاث داخلها هى: القضيـة ـ نقيضهـا ـ المـركب، أو الرأسمالية الماركسية ـ الطرح الثـالث. وبالتـالى تتكرر القضايا باستمرار وتتكرر تبعاً لذلك النتائج.

4 ـ نقيض القضيـة فى جدل النقيض (القضيـة الوسط فى التركيبة أو العلاقة الجدلية) عبارة عن مرحلة من مراحل الجدل أو هو على وجه أصح محطة انتظار حدوث الطفرة ليس إلا، للانتقال إلى المركب، ولا يصلح لأن يكون نتيجة جدلية. أما فى الجدل الإنسانى فقد يكون النقيض هو البديل (النتيجة) إذ لا يوجد وسط أو وسيط فى الجدل الإنسانى، ولكن هناك قضية وبديل أو بدائل لهذه القضية بحيث تحل القضية الأمثل محل القضية الراهنة.

5 ـ جدل النقيض يعنى أن هناك صراعاً مستمراً بين القضية ونقيضها، وأن هذا الصراع حتمى لا دخل لإرادة الإنسان فيه، ولا فى نتائجه، ولا فى وقت حدوث هذه النتائج، وما على الإنسان إلا أن ينتظر لحظة الميلاد الآتى من رحم التناقض دونما حاجة حتى لزرع بذرة الحمل، لأن بذرة الحمل موجودة فى بطن الحامل التى كان محمولاً بها دون بذرة حمل أيضاً. ولذلك فهو جدل يفرض نتائجه فرضاً، وفى وقت ما، وليس فى أى وقت. أى أنه جدل مراحل قسرية بحيث تبقى العلاقة الجدلية فى انتظار مرحلة الوصول إلى الطفرة حتى يحدث الانتقال إلى المركب، أى أن الإنسان فى جدل النقيض مجبر على انتظار لحظة الطفرة، ومجبر أيضاً على تقبل نتائج ما بعد الطفرة.

بينما الجدل الإنسانى يعنى أن هناك بديلاً مستمراً للحالة الراهنة، حسب تطور الظروف والأحوال فى الواقع الإنسانى، وحسب الاختيارات التى تقررها الإرادة الإنسانية الواعية المميزة الحرة أى أنه جدل اختيار الأمثل وفى الوقت الذى تحدده الإرادة الإنسانية الواعية بواقعها، وبما ينبغى أن يكون عليه هذا الواقع.

فالجدل الإنسانى لا مكان فيه للمراحل ولكنه جدل الطفرة التى تحدثها الإرادة الإنسانية وقتما تشاء، وكيفما تشاء. وبالتالى فإن الإنسان فى جدل البديل هو الذى يختار القضية

الأمثل وفقاً لإرادته الحرة، ووفقاً للمعطيات المادية المحيطة به دونما حاجة لمرحلة انتظار وهمية.

بحيث يتم الانتقال من الواقع الراهن إلى الواقع الذى يكتشف الإنسان أنه ينبغى أن يكون بفعل هذه الإرادة الإنسانية، وبفضل المعطيات الواقعية التى يستطيع الإنسان استخدامها فى معركة الانتقال إلى الواقع الجديد دونما حاجة (إذا ما توفر هذان العنصران) إلى محطة انتظار، أو مرحلة انتقال، ودونما حاجة أيضاً لما يسمى بالحتمية الجدلية التى لا وجود لها إلا فى أذهان مخترعيها. إذ لا حتمية جدلية فى الجدل الإنسانى، لأن الإرادة الإنسانية إذا ما توفرت لها الشروط المادية «هى المعول الكبير وهى القادرة على صنع كل شىء، وإلغاء كل شىء. أما الحتمية فهى (أبعد) من الموضوعات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية»[1]، لأنه:

أولاً : لم يثبت علمياً وتاريخياً واقتصادياً وسياسياً واجتماعياً أن مبدأ الحتمية هو مبدأ حتمى فعلاً فى هذه المجالات.

ثانياً : لأن مبدأ الحتمية يتناقض تناقضاً جدلياً مع الحرية الإنسانية، ومع الإرادة الإنسانية إذ لا حرية مع الحتمية ولا إرادة مع الحتمية.

---

(1) المراحل ضرورتها وعدمها ـ معمر القذافى ـ ص 4 ـ مطبوعات الزحف الأخضر ـ طرابلس .

ثالثاً : لأن مبدأ الحتمية تداعى حتى فى العلوم الطبيعية فما بالك فى الإنسانيات التى هى أبعد ما تكون عن العلم الطبيعى.

وبالتالى فإنه «ليس هناك مبرر للمرور بمراحل حتمية مثل مراحل الانتقال التى يتبناها التفسير الماركسى فى الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، والانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية»[1]، بل إن السعى نحو إيجاد القضية البديل أو الواقع الجديد يبدأ مباشرة بمجرد اكتشاف التناقض بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، بحيث يكتمل هذا السعى، وتحدث الطفرة الإرادية ويتم الانتقال بمجرد توفر الشروط المادية اللازمة لأحداث هذا الانتقال.

فجدل البديل يتضمن أى نقيض، ولكن جدل النقيض لا يتضمن أى بديل؛ أى أن فى جدل البديل يمكن أن تكون القضية الأمثل هى قضية نقيض، أما فى جدل النقيض فلا يمكن أن يكون المركب أو نفى النافى أى بديل، ولو كان الأمثل، بل لا بد أن يكون مركب جدلى من القضيتين المقدمتين (القضية ونقيضها).

ولذلك فإن جدل البديل أعم وأشمل لتناول المشكلات

---

(1) المرجع نفسه ـ ص 53 .

الإنسانية الواقعية من جدل النقيض. فمثلاً، فى القضيتين الآتيتين:

البيت لمالكه
البيت لساكنه

نلاحظ أن قضية «البيت لساكنه» هى قضية بديل للقضية «البيت لمالكه» وليست نقيضاً لها، بل هى أعم وأشمل من أن تكون نقيضاً لها، إذ قد يكون ساكنه هو مالكه فى نفس الوقت.

أما القضية الأولى «البيت لمالكه» فهى تدل على أن البيت لمالكه فقط، حتى إن كان ساكنه غير مالكه، ومالكه غير ساكنه. وبالتالى فإن نقيض «البيت لمالكه» هو «البيت ليس لمالكه» وليس «البيت لساكنه» ، أى أن مالك البيت حتى إن كان هو ساكنه فى ذات الوقت فهو ليس مالكه بموجب هذا النقيض.

6 ـ الجدل الإنسانى جدل موضوعى لا يلتفت إلى الآراء المسبقة ولا يهتم بها إلا بقدر صدقها وصحتها وملاءمتها للواقع الإنسانى الآنى أو المراد تحقيقه. بينما جدل النقيض تحكمه وتتحكم فيه القضية الأصل أو القضية الأولى التى تدفع بالنقيض إلى الظهور، وبالنقيض وحده دون غيره.

7 ـ جدل النقيض الهيجلى جدل وحدة عقلية فوقية قبلية منغلقة على نفسها، تعيش الوجود العقلى المحض، فتلهث بالعقل نحو المطلق كما يلهث (سيزيف) بصخرته نحو قمة الجبل فلا هو واصل للقمة، ولا هو باق فى القاع. ينطلق من الروح ويعود إليها، ولا يعتبر الإنسان إلا روحاً فحسب.

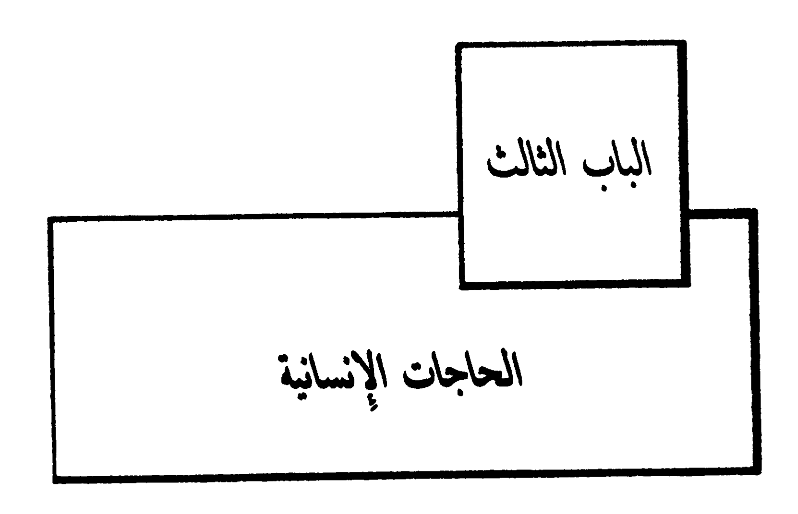
كما أن جدل النقيض (الماركسى) جدل وحدة مادية تعيش الوجود المادى المحض، ولذلك فهو جدل مادى صرف ينطلق من المادة ويعود إليها، ولا يعتبر الإنسان إلا جزءاً من هذه المادة.

أما الجدل الإنسانى فهو جدل الكثرة الشعورية الواعية فى سعيها الحثيث نحو التألق الإنسانى، كثرة شعورية واقعية تعيش الواقع الإنسانى، واعية بهذا الواقع مميزة لذاتها من غيرها من الكائنات. ولذلك فإن الجدل الإنسانى جدل ينطلق من الإنسان ذاته بما هو إنسان ويعود إليه، وهو كل همه وغايته.

8 ـ جدل النقيض جدل مشتط ومكابر، يتطاول على كل شىء، ويحاول تفسير كل شىء، ويطمح إلى اختراق الحجب ومعرفة طلاسم الوجود. أى أنه جدل لا يعرف قدره، ولا يعى إمكاناته، فيدعى لنفسه ما لا طاقة له به. بينما الجدل

الإنسانى جدل محدود بحدود الطبيعة الإنسانية، وبحدود الإمكان الإنسانى، لا يتجاوزه ولا يتخطاه، فلا يحاول النفاذ إلى ما لا نوافذ له، ولا يتجـرأ على المروق عن إنسانيته واختراق حجب السموات.




الباب الثالث
الحاجات الإنسانية



«إن حرية الإنسان ناقصة إذا تحكم آخر فى حاجته،
فالحاجة قد تؤدى إلى استعباد إنسان لإنسان ، والاستغلال
سببه الحاجة ، فالحاجة مشكل حقيقى ، والصراع ينشأ من
تحكم جهة ما فى حاجات الإنسان » .

من الكتاب الأخضر

الفصل الأول

مفهوم الحاجة

يولد الإنسان محتاجاً ، وهو لذلك يولد وفى فمه صرخة المحتاج ، وعندما تلبى له الأم حاجاته يسكت هكذا هو الإنسان طفلاً . وإذا ما كبر واكتسب وعياً بالوجود وبالحياة فإن أول أفعاله وأكثرها مهارة وإتقاناً هى إشباع حاجاته ، وإذا ما حرم حاجة من حاجاته احتج وقاوم وخاصم بل وحارب من حرمه حاجاته ، حتى إن كان من حرمه حاجاته من أقرب الناس إليه . لأن حاجاته (الأساسية) شرط من شروط وجوده ، لا يعيش بدونها (إن كانت مادية) ، وإن عاش بدونها (إن كانت معنوية) عاش مبتوراً ناقص الوجود .

وهو لذلك السبب يسعى جاهداً لتوفير حاجاته وضمان وجودها ، وتحريرها من سيطرة واستغلال الغير وتحكمه فيها .

لأن الإنسان يعى جيداً أن من تحكم فى حاجته تحكم فى حريته ، وإن من تحكم فى حريته تحكم فى سعادته ، إذ أن « فى الحاجة تكمن الحرية »[1] وفى الحرية تكمن السعادة ، وفى السعادة يكمن الوجود الحقيقى للإنسان .

فالحاجة إذن ليست هى - كما يعرفها الكثيرون - «الإحساس الذى يعانيه إنسان بغياب شىء ما، ورغبته فى تلافى هذا الغياب » أو « شعور شخص بالرغبة فى الحصول على شىء ، ويصاحب بالطبع هذه الرغبة الشعور بالحرمان وعدم الرضاء ، وهذا بالتالى يدفع صاحب الحاجة إلى السعى لتلبية مثل هذه الرغبة والحصول على حاجته »[2] . لأن مجرد الإحساس بغياب شىء ما لا يعبر تعبيراً صادقاً عن غياب حاجة ما ، إذ أن الإنسان يحس بذلك الإحساس أيضاً لمجرد أنه لم يتمكن من الحصول على شىء ما ، مهما كان ذلك الشىء ضئيلاً وتافهاً . فقد يحس إنسان ما بغياب صحن (شوربة البندورة) مثلاً من على مائدته رغم أن المائدة تعج بما لذ وطاب ، فهل صحن شوربة البندورة فى هذه الحالة حاجة ؟

بالطبع لا يمكن الجزم بأن صحن شوربة البندورة فى هذه

---

(1) الكاتب الأخضر - معمر القذافى - الفصل الثانى.

(2) من بحث قدم فى جامعة مدريد الحرة بمناسبة عقد ندوة عن الكتاب الأخضر - ص 46 - سنة 1980 م .

الحالة حاجة ، بل هو مجرد رغبة فى تنويع الغذاء ليس أكثر . لأن الحاجة إلى الغذاء هنا يمكن إشباعها بأصناف وأنواع أخرى من الطعام المتوفر على المائدة .

ومن جهة أخرى فإن الحاجة (لا يرغب) فى تلافيها مجرد رغبة ، ولكن (يعمل) فوراً لتلافيها حتّى لو اضطر المرء إلى المغامرة بحياته فى سبيل ذلك. لأن الحاجة كما قلنا شرط من شروط وجوده لا يستقيم ولا يتحقق بدونها .

الحاجة إذن ليست هى مجرد الشعور بالرغبة فى الحصول على شىء ما . وليست هى كذلك إحساساً نعانيه لغياب شىء ما فقط . ولكن الحاجة (نقص مادى أو معنوى يلحق حياة الإنسان فيفقد بسببه حياته أو جزءاً من حريته ، أو سبباً أساسياً من أسباب سعادته . الأمر الذى يسبب له توتراً مادياً أو معنوياً يدفعه بالضرورة إلى العمل من أجل إشباع هذه الحاجة وقد يضطره فى أحيان كثيرة إلى الثورة على الواقع الذى يمنعه من إشباع حاجته ، من أجل تحرير هذه الحاجة ممن يتحكم فيها) . لأن إشباع الحاجات فعل إنسانى طبيعى ، ولذلك ينبغى أن يتم ، كما يقول الكتاب الأخضر « دون استغلال أو استعباد الغير »[1] .

---

(1) الكتاب الأخضر ـ الفصل الثانى ـ ص 93 ـ المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس .

ولا تكون الحاجة بهذا المفهوم حاجة أساسية إلا إذا كانت ضرورية لأى إنسان ، ولا يمكن لأى إنسان الاستغناء عنها وإلا يكون قد استغنى عن حياته أو عن حريته أو عن سبب أساسى من أسباب سعادته .. كالغذاء ، السكن ، الاجتماع ، المعرفة . . . الخ .

فالحاجة الأساسية هى ما يحتاجه البشر جميعاً أو هى الحاجة المشتركة بين البشر جميعاً ، فما يحتاجه البشر جميعاً حاجة أساسية لحياتهم وحريتهم وسعادتهم يحتاجه الفرد الواحد فى أى مكان حاجة أساسية ضرورية لحياته وحريته وسعادته .

الحاجة والرغبة :

ومن هذا المنطلق يتوجب علينا أن نميز بين الحاجات وبين الرغبات ، فهذان المفهومان يحتاجان إلى تبيان وتوضيح حتى تتضح لنا حقيقة ما نرمى إليه فى مبحثنا هذا : -

1 - فالحاجة نقص مادى أو معنوى يلحق حياة الإنسان لا يكتمل إلا بتحقيق أو إشباع الحاجة .

أما الرغبة فهى نقص يلحق طموح الإنسان وشهواته وملذاته ، لكنه لا يلحق حياة الإنسان ذاتها أو ما يمس هذه الحياة فى حقيقتها كحياة حرة ، متمكنة من أسباب السعادة .

ولذلك السبب فإن ترتيب الرغبة يأتى بعد اكتمال أو إشباع الحاجة . ولذلك السبب أيضاً قيدت الرغبة أخلاقياً ودينياً بإمكان تحققها أولاً ، وبأخلاقيتها ومنفعتها للإنسان ثانياً ، وبعدم إحداث أذى أو ضرر مادى أو معنوى يلحق الغير من جراء توفرها أو تحققها لطالبها ثالثاً . ومن أجل ذلك كانت الرغبة دائماً مرتبطة بالدين وبالقيم الأخلاقية والاجتماعية . لكن الحاجة ليست كذلك ، أى ليست مرتبطة بالدين ولا بالقيم الأخلاقية أو الاجتماعية ، لكنها مرتبطة فقط بالطبيعة الإنسانية تلك الطبيعة التى يؤكدها الدين وتدعو إليها كل القيم الأخلاقية والاجتماعية .

2 ـ فقد الحاجة يسبب الألم والكبت والقهر ، ويدفع إلى الموت فى سبيل تحريرها من استغلال الغير وتحكمه فيها .

أما عدم تحقق الرغبة فلا يعنى إلا أمنية عارضة فشلنا فى تحقيقها ، ولا أثر لها بعد ذلك على حياتنا أو حريتنا أو أسباب سعادتنا الأساسية . فليس هناك ضرر من عدم تحقق الرغبة ، لأن عدم تحققها لا يلحق أى نقص بحياة الإنسان أو حريته أو سعادته ولكن هناك ضرر كبير من عدم توفر الحاجة ، لأن عدم توفرها أو تحققها يعنى فقدان الحياة أو فقدان الحرية أو فقدان سبب من أسباب السعادة . فالحياة والحرية والسعادة مرتبطة ارتباطاً طبيعياً

بالحاجة وليس بالرغبة . وتبعاً لذلك فإن الحرية هى تحرير الحاجة ، وإن الوصول إلى السعادة يقتضى بالضرورة ضمان حرية الحاجات ، لأن الحاجات هى من الأسباب الأساسية للسعادة ، فلا حرية لإنسان لا يملك حاجته إذ أن « فى الحاجة تكمن الحرية » كما يقول الكتاب الأخضر ، ولا سعادة لإنسان لا يملك حريته ، لأن فى الحرية تكمن السعادة .

3 ـ الرغبة اختيار لنا أن نقوم به أو لا نقوم ، أما الحاجة فهى إجبار ينفى أي إمكانية للاختيار . فإن تحتاج يعنى بالضبط أن تفقد شيئاً أساسياً من مكونات وجودك ، حياتك ، حريتك ، سبباً من أسباب سعادتك(*) .

فهناك فرق أساسى بين أن « أحتاج إلى الغذاء » وبين أن « أرغب فى الغذاء » فأنا أحتاج إلى الغذاء لأنه حاجة أساسية أولية ضرورية للحياة، وبالتالى يجب أن يتوفر لى هذا الغذاء، حتى أتغذى وقتما أحتاج وأرغب، وأرغب فى الغذاء عندما يكون الغذاء متوفراً عندى وحان وقت تناوله. إذ كيف أرغب فى الغذاء وهو غير موجود؟ إن الصحيح

(*) أقول سبباً من أسباب السعادة ولا أقول السعادة لأنه قد تتوفر أسباب السعادة للمرء ولا يكون سعيداً، وذلك أمر له حديث آخر.

عندها هو أننى أحتاج إلى الغذاء، وهذه الحاجة تدفعنى إلى السعى والعمل والكفاح بل وحتى القتال فى بعض الأحيان من أجل الحصول على الغذاء، لأنه لا خيار أمامى فإما الغذاء وإما الموت جوعاً.

الفصل الثانى

تقويم الحاجات الإنسانية

قد لا نستطيع تحديد الحاجات الإنسانية ، لأن تحديد الحاجات الإنسانية يعنى تحديد الإبداع الإنسانى وبالتالى تحديد التقدم المادى والمعنوى للمجتمع الذى تتحدد حاجاته ، ولأن الحاجة - كما يقول الدكتور رجب أبو دبوس - « تركيب وجودى ، بمعنى أن الإشباع ليس إلا إنجازاً تتجاوزه الذات نحو غيره ، أى أن الذات تحدد لنفسها حاجة لكى تسعى لإشباعها ، ولكنها بإشباعها تتجاوزها نحو غيرها ، ففى هذا التجاوز للحاجة حال إشباعها تحقق للذات وتأكيد للوجود »[1] .

---

(1) الندوة العالمية حول الكتاب الأخضر - بنغازى 1 - 3 أكتوبر =

لكن ذلك لا ينفى أننا نستطيع ـ بشكل ما ـ أن نقوم الحاجات الإنسانية ، وأن نبين مدى ضرورية وأهمية كل حاجة من الحاجات وأولية بعضها من بعض بالنسبة للإنسان لأن الحاجة إحساس يشترك فيه الناس كافة ، ولأن « الإنسان هو الإنسان فى أى مكان ، واحد فى الخلقة وواحد فى الإحساس »[1] .

وانطلاقاً من هذه الشراكة فى الإحساس بالحاجة ومن خلال تأكيد الحق الطبيعى للإنسان فى إشباع حاجاته ليؤكد وجوده ، ويحقق استمرار هذا الوجود يمكننا أن نرسم إطاراً عاماً للحاجات الإنسانية نستطيع من خلاله تقويم أى حاجة من الحاجات ، ووضعها فى مكانها الصحيح ، تبعاً لضرورتها للإنسان ، وأهميتها لعصره ودورها فى الحضارة التى يعيش فى كنفها : ـ

أ ـ فالإنسان خلق على طبيعة معينة ، وهذه الطبيعة لكى تحقق وجودها ويستمر هذا الوجود تحتاج إلى أشياء ضرورية أساسية يتحقق من خلالها هذا الوجود ويستمر ، هذه الأشياء الضرورية الأساسية هى التى يمكن أن نسميها

= 1979 م . الجزء الثانى ـ ص11 ، من بحث للدكتور رجب أبو دبوس بعنوان (الحاجة والحرية) .

(1) الكتاب الأخضر ـ معمر القذافى ـ الجزء الأول ـ ص 57 ـ المنشأة العامة للنشر والإعلان ـ طرابلس.

(الحاجات الأساسية الجسدية) « أى الحاجات الواقعية البيولوجية » كالغذاء ، النوم ، الجنس . . . الخ » .

وهذه الحاجات لا يمكن أن يتخلى عنها الإنسان (أى لا يمكن تأجيل إشباعها) وألا يكون قد تخلى عن حياته ، لأنها تمثل احتياجات الضرورة التى يفرضها ويحتمها الوجود الإنسانى لمجرد وجوده ، فلمجرد وجود الإنسان تظهر ضرورة إشباع هذه الحاجات من أجل تحقق هذا الوجود واستمراره فى الواقع الإنسانى . وبتوقفها تتوقف الحياة وينعدم الوجود الإنسانى فوق الأرض .

ومن أجل ذلك يجوز طبيعياً أن يقاتل الإنسان أخاه الإنسان إذا ما تحكم فى هذه الحاجات ومنعه من إشباعها بأن منعه من الأكل أو من الشرب ، أو من النوم ، أو من الزواج .

ب - والإنسان ليس جسداً فحسب ، أى ليس مادة فقط ولكنه إنسان ذو عقل ووجدان ، ولكى يحقق الإنسان إنسانيته يحتاج إلى أشياء ضرورية أساسية يحقق من خلالها إنسانيته ، هذه الأشياء الضرورية الأساسية هى التى يمكن أن نسميها (الحاجات الأساسية الإنسانية) أى « الحاجات الواقعية الإنسانية » كالملبس ، السكن ، الاجتماع ، المعرفة . . . . الخ » .

ومثل هذه الحاجات لا يجوز تأجيل إشباعها ، لأن فى تأجيل إشباعها تأجيل لإنسانية الإنسان التى بها يتميز من الكائنات الأخرى التى تشاركه الحياة فى هذا العالم .

جـ - والإنسان يعيش فى عصر معين فى ظل حضارة مميزة ، لها إبداعاتها ، واختراعاتها ، وحاجاتها التى لا بد أن تتوفر للإنسان الذى يعيش ذلك العصر وتلك الحضارة ، حتى لا يفقد انتماءه لعصره ويعيش حضارة غير حضارته (كما هو الحال فى أغلب مجتمعات العالم الثالث) وهذه الحاجات هى التى يمكن أن نسميها (الحاجات الأساسية الحضارية) أى الحاجات التطلعية الموضوعية كالكهرباء ، الهاتف ، الإذاعة . . . الخ .

د - والإنسان الفرد لـه وجوده الخـاص الذى يسعى دائمـاً لتأكيده ، وله إبداعه الخاص الذى يحب دائماً أن يتفوق به على غيره ، وله طموحه الخاص الذى يحاول قدر جهده أن يصل إليه ويحققه . وكل من هذا الوجود الخاص والإبداع الخاص والطموح الخاص يحتاج إلى حاجات خاصة قد يحتاجها إنسان ما ، ولا يحتاجها غيره أى أنها ليست حـاجات أسـاسية جسـدية (بيـولوجيـة) وليست حاجات أساسية إنسانية تتعلق بإنسانية الإنسان ، وليست كذلك حاجات أساسية حضارية تلحق الإنسان بحضارة عصره الذى يعيش فيه ولكنها حاجات « تكشف لنا عن

طابعها كحافز على العمل والإنتاج ، لأن فيها تتأكد الذاتية الخاصة بكل إنسان واختلافه عن غيره فى الذوق والتفضيلات . . . الخ » . ومثل هذه الحاجات هى التى يمكن أن نسميها (الحاجات التطلعية الذاتية) .

هـ ـ والإنسان يمتهن مهنة ما ، ويعيش فى مجتمع معين وفى ظل جغرافية محددة ، الأمر الذى يفرض عليه نمطاً معيناً من الحياة ، وبالتالى نمطاً معيناً أيضاً من الحاجات ، يحتاجه هو ، وقد لا يحتاجه غيره الذى يمتهن مهنة غير مهنته أو الذى يعيش فى مجتمع آخر وجغرافية أخرى ومثل هذه الحاجات هى التى يمكن أن نسميها (الحاجات الخاصة) كحاجة الطبيب للأدوات الطبية لمعالجة مرضاه ، وكحاجة الرسام للريشة والألوان لإبداع رسم ما ، وكحاجة المجتمعات ذات الجو البارد للملابس الثقيلة . . . الخ .

و ـ والإنسان ليس سليماً معافى دائماً ، فقد يمرض أو تحل به كارثة ما ، فيفقد وضعه الطبيعى السليم بسبب ذلك ، ولكى يعود إلى وضعه الطبيعى السليم فهو يحتاج إلى حاجات خاصة بذلك العارض الذى طرأ عليه ، هذه الحاجات هى التى يمكن أن نسميها (الحاجات العرضية الطارئة) كحاجة المريض إلى الدواء حتى يشفى ، وكحاجة المنكوبين فى الحروب والكوارث الطبيعية للإنقاذ

والمساعدة ، وكحاجة المجتمع فى وقت ما إلى الحرب لرد العدوان . الخ .

ومثل هذه الحاجات عرضية طارئة لا يحتاجها الإنسان أو المجتمع فى حالته السليمة ، ولكنه يحتاجها إذا حدثت له ظروف طارئة أثرت على حالته السليمة ، وهو يحتاج هذه الحاجات (فقط) من أجل العودة إلى الوضع الطبيعى السليم .

الحاجات الإنسانية إذن درجات تختلف وتتفاوت باختلاف وتفاوت ضرورتها وأهميتها للإنسان ، وبملاءمتها لظروفه وأحواله وبقدر ضرورتها للإنسان تكون أهميتها ، وبقدر أهميتها يكون السعى فى طلبها وتوفيرها وإشباعها .

وانطلاقاً مما سبق يتبين لنا أن الحاجات الإنسانية يمكن أن تنقسم إلى ستة أنواع أساسية هى :

1 ـ الحاجات الأساسية الجسدية « الحاجات الواقعية البيولوجية » .

2 ـ الحاجات الأساسية الإنسانية « الحاجات الواقعية الإنسانية » .

3 ـ الحاجات الأساسية الحضارية « الحاجات التطلعية الموضوعية » .

4 ـ الحاجات التطلعية الذاتية .

5 ـ الحاجات الخاصة.

6 ـ الحاجات العرضية الطارئة .

وهذا التقسيم للحاجات الإنسانية لا يعنى تحديـدها أو تجميدها ، لأن الحاجة الإنسانية أشمل وأوسع من أن تحدد ، ولكننا من خلال هذا التقسيم الذى يمكن أن تنطوى تحته جميع الحاجات الإنسانية نستطيع تقويم هـذه الحاجـات ، ومعرفة مدى أهمية إشباعها ومدى الضرر المادى أو المعنوى الذى يلحق بالإنسان إذا لم يتمكن من إشباع حاجة من هذه الحاجات لسبب من الأسباب .

الخاتمة

من السهل الميسور أن نكتب عن الإنسان ، وأن نقنن له ، ولكن من الصعب العسير أن نؤكد سلامة وصحة ما كتبناه وما قنناه ، لأن الذى نكتب عنه ونقنن له إنسان : يعقل ويفكر ، يريد ويرفض ، يقبل ويغير ، يبنى ويهدم . ولأن الكتابة والتأليف والتقنين تظل أموراً ذاتية قاصرة على أصحابها وحدهم تعبر عن وجهات نظرهم وحدهم ، وعن تأملاتهم ودراساتهم ومدى فهمهم للكون والحياة ، ما لم يشارك فيها من يعنيهم أمرها ومن ستطبق عليهم تلك التآليف والقوانين .

ولكى يشارك الجميع فيما يخص الجميع لا بد من أرضية يقف عليها الجميع، ولا بد من منطلق واحد ينطلق منه الجميع، ولا بد كذلك من منهج يترسمه الجميع.

وهذا البحث هو فى حقيقته محاولة للإشارة إلى تلك الأمور جميعاً ، ومدخل ودعوة للبحث فيها .

أهم نتائج البحث :

بالإضافة إلى ما ورد خلال البحث يمكن إيجاز أهم نتائج هذا البحث فيما يلى :

1 ـ إن اختلاف فهمنا للطبيعة الإنسانية يؤدى إلى اختلافنا فى تفسير هذه الطبيعة ، وبالتالى إلى اختلافنا فى فهم الإنسان ، وتفسيره ، والتقنين له. الأمر الذى يجعل إمكانية رسم صورة واحدة لمستقبل الإنسانية السياسى والاقتصادى والاجتماعي إمكانية غير قابلة للتحقيق .

2 ـ « المشترك فى الإنسان » هو المصدر الطبيعى الإنسانى الذى يجب أن يكون لأى بحث أو تفسير يتناول الواقع الإنسانى ومشكلات الإنسان فى هذا الواقع . لأن ما هو مشترك فى الإنسان هو التعبير الطبيعى الموضوعى عن الإنسان ، أى إنسان ، وإن أى تفسير يجاوز ما هو مشترك فى الإنسان إلى ما هو ذاتى فيه إنما هو تفسير قاصر على ذات بعينها ، ولا يجب بحال أن يتخطاها إلى غيرها من الذوات ، إلا بقدر ما فيه من تشارك مع تلك الذوات .

3 ـ إن أى قانون لا يتأسس على ما هو مشترك فى الإنسان إنما

هو قانون مضاد للإنسان ، مناف لطبيعته الإنسانية . لأن القانون الطبيعى يتأسس على الحق الطبيعى للإنسان ، والحق الطبيعى للإنسان ينبثق مما هو مشترك فيه ، أى مما هو موضوعى فى الإنسان وليس مما هو ذاتى فيه . لأن ما هو ذاتى فى الإنسان يخصه وحده ولا يخص غيره من الناس .

4 ـ إن الفرد الواحد ليس حجة على غيره ، وقناعاته وتقويماته وأحكامه ليست ملزمة لغيره ، إلا بقدر اقتناع هذا الغير بها وتسليمه بصحتها وصدقها . لأن لهذا الغير وتقويماته وأحكامه الخاصة به ، والتى توصل إليها بفهمه ، واستنبطها بعقله الخاص به ، وبقدراته واستعداداته وإمكاناته الخاصة به ، متأثراً فى ذلك برغباته وأمنياته وحاجاته الذاتية الخاصة به ، وبالشروط المادية المحيطة به ، ولذلك لا بد من منهج يمكننا من تجاوز الذوات الفردية والأحكام والقناعات والتقويمات والرغبات والأمنيات الذاتية، ويسهل لنا الوصول إلى قناعات وأحكام وتقويمات موضوعية تنبثق من قناعات وتقويمات وأحكام كل الناس ، ومن إمكانات واستعدادات وحاجات كل الناس ، ومن فهم ووعى وعقل كل الناس ، لنمنح بذلك أمورنا الإنسانية بعدها الإنسانى الموضوعى ، وليقبل الجميع على طاعة القوانين واحترامها بل وتقديسها . وهذا

المنهج لا بد أيضاً أن يكون جدلى الطابع لأن حركة القناعات والتقويمات والأحكام والرغبات والحاجات والأمنيات الذاتية للأفراد مع بعضها البعض هى حركة جدلية تنكشف تلقائياً بمجرد تصادم قناعة من القناعات أو حكم من الأحكام أو رغبة من الرغبات أو حاجة من الحاجات لفرد من الأفراد مع قناعة أو حكم أو تقويم أو رغبة أو حاجة فرد آخر .

ولهذا اعتمد هذا البحث « جدل البديل » كمنهج إنسانى موضوعى للوصول إلى الواقع الإنسانى الطبيعى الذى يجب أن يكون ، لمرونته ونفيه لكل ما هو قطعى فى دنيا الإنسان صاحب العقل المفكر ، والنفس المريدة ، والإرادة المتغيرة الحرة فيما هو متاح له أن يعقله ويريده ويغيره فى حدود إمكاناته كإنسان .

فالقضية البديل (لما هو مطروح أو لما هو واقع) الحائزة على أكبر قدر من التعضيدات التى تؤكد صحتها وسلامتها وأقل قدر من التفنيدات التى تؤكد فسادها وعدم ملاءمتها هى القضية الأفضل ، والأكثر صدقاً حتى تظهر قضية أخرى جديدة أو بديل آخر يحوز تعضيدات أكثر وتفنيدات أقل ، وعندها تصبح القضية الجديدة هى القضية البديل الأمثل من سابقتها . وهكذا ، دونما حاجة إلى حدود قطعية يقف عندها الجدل أو تقف عندها الإرادة

الإنسانية الحرة الساعية أبدا إلى التبديل والتغيير ، والهدم والبناء .

5 ـ رسم إطار عام للحاجات الإنسانية نستطيع من خلاله تقويم الحاجات الإنسانية ووضعها فى مكانها الصحيح ، تبعاً لضرورتها للإنسان وأهميتها لعصره ، ودورها فى الحضارة التى يعيش فى كنفها .

المراجع

1 ـ الكتاب الأخضر ـ معمر القذافى ـ المركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس.

2 ـ شروح الكتاب الأخضر ـ المجلد الأول ـ منشورات المركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ـ طرابلس. 1983 م.

3 ـ الندوة العالمية حول الكتاب الأخضر ـ بنغازى ـ 1 - 3 أكتوبر 1979 م.

4 ـ أصل التفاوت بين الناس ـ جان جاك روسو ـ ترجمة بولس غانم ـ ص 26 ـ اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ـ بيروت 1972 م.

5 ـ أفكار روسو الحية ـ نقله إلى العربية الدكتور/محمد يوسف مراد ـ دار العلم للملايين ـ بيروت 1961 م.

6 ـ قصة الفلسفة ـ ول ديورانت ـ ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع ـ الطبعة الرابعة ـ مكتبة المعارف ـ بيروت 1979 م.

7 ـ فلسفة الأخلاق ـ د. توفيق الطويل ـ الطبعة الثالثة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1977 م.

8 ـ السياسة بين النظرية ـ د. على عبد المعطى وآخرون ـ دار المعارف المصرية ـ القاهرة 1976 م.

9 ـ الفلسفة عند اليونان ـ د. أميرة حلمى مطر ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة 1977 م.

10 ـ العقل والثورة ـ هربرت ماركيوز ـ ترجمة د. فؤاد زكريا ـ الطبعة الثانية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت 1979 م.

11 ـ المنهج الجدلى عند هيجل ـ د. إمام عبد الفتاح إمام ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة 1981 م.

12 ـ فلسفة ـ نيتشه ـ أويغن فنك ـ ترجمة الياس بدوى ـ منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ـ دمشق 1974 م.

13 ـ نيتشه ـ د. عبد الرحمن بدوى ـ سلسلة نوابغ الفكر الغربى.

14 ـ الوجودية مذهب إنسانى ـ جان بول سارتر ـ ترجمة د. عبد المنعم الحفنى ـ ص 16 .

15 ـ معارج القدس ـ الغزالى ـ الطبعة الثانية ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت 1975 م .

16 ـ ميزان العمل ـ الغزالى ـ مكتبة الجندى ـ القاهرة .

17 ـ الحقيقة عند الغزالى ـ د. سليمان دنيا ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعارف بمصر 1971 م .

18 ـ الغزالى ـ د. حسين أمين ـ مطبعة الإرشاد ـ بغداد 1963 م .

19 ـ دراسات فى الفلسفة المعاصرة ـ د. زكريا ابراهيم ـ الجزء الأول ـ دار مصر للطباعة .

20 ـ الأمير ـ نيقولو مكيافيللى ـ ترجمة ـ الطبعة 11 ـ ص 256 ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت 1981 م .

21 ـ جون لوك ـ د. عزمى إسلام ـ ص 28 ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة .

22 ـ فلسفة التربية ـ د. محمد لبيت النجيحى ـ الطبعة الثالثة ـ ص 141 ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ 1974 م .

فهرس

الباب الثانى

الجدل الإنسانى «جدل البديل»

الباب الثالث

الحاجات الإنسانية



المركز العالمي لدراسات وابحاث الكتاب الاخضر
هاتف: 4440705 - 4445565 - مبرق: 20032 - 20668
ص.ب: 80984 - طرابلس - الجماهيرية